



دراسات فكرية (٩)



تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي

دراسة في العلاقات بين العلوم

د. محمد همام

nama-center.com

لماذا هذا الكتاب؟

لأن قضية تداخل العلوم، وتقاطع محاورها، وتكامل معارفها؛ من أدق الموضوعات التي لم تنل بعد تناولاً منهجيًا معمقًا. ولأن دواعي هذا التداخل والتكامل وطبيعته وعلاقته بالتخصص المعرفي والنظر الموسوعي لاتزال في راهن واقعنا الثقافي العربي والإسلامي مهملة البحث والنظر العلمي.

ولخطورة الفصام النكد بين المعارف على الإبداع والتجديد العلمي= تأتي هذه الدراسة، من مركز نماء، ليؤسس من خلالها المؤلف لإبستمولوجيا المعرفة العربية والإسلامية من خلال أطروحة «تداخل المعارف»،كآلية وصفية وتحليلية للظاهرة المعرفية، وليخلص، عبر اشتغال نظري وتطبيقي، إلى أن قيمة التخصص العلمي لا تكون إلا في إطار الاتصال المشترك والعلاقات المتداخلة مع التخصصات الأخرى، أخْذًا وعطاء، وليكشف المؤلف عن عمليات الارتحال الكبيرة التي طالت المفاهيم والنظريات والمناهج خارج حقولها الأصلية، استعارة أو هجرة أو تهريبًا.

سعى المؤلف إلى دراسة ما ينشأ بين العلوم من تداخل وتفاعل، من منطلق أن التاريخ كان ملتقًى للعلوم والمعارف، برغم وجود لحظات قد يضعف فيها الاندماج والتفاعل بين العلوم، ولكن تبقى العلاقات المتبادلة بين العلوم، ومن خلال ما يتشكل بينها من روابط، وذلك ما تسعى الدراسة إلى فهمه واستنباط قوانينه، داخل مجالات معرفية وتداولية متباينة.



دراسات فكرية (٩)

المؤلف:
د. محمد همام

- دكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية، تخصص بلاغة وفلسفة، من جامعة القاضي عياض بمراكش ٢٠٠٤.
- الإجازة العليا في الشريعة الإسلامية من جامعة القرويين ٢٠٠١.
- ماجستير من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش ١٩٩٨.
- بكالوريوس من جامعة ابن زهر بأكادير ١٩٩٣.
- ماجستير في الإدارة والتسيير من جامعة ابن زهر.
- عضو منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين بالمغرب.
- أستاذ بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية بجامعة ابن زهر.

من مساهماته العلمية:

- المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي، مساهمة في النقد.
- الإسلام تنمية، من النقد إلى البناء.
- المسلمون في ظل العلمانية، واجبات المسلمين وحقوقهم في المجتمعات العلمانية، طارق رمضان، (ترجمة بالاشتراك).
- جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجًا.

الثمن: ١٢ دولار
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-699-3

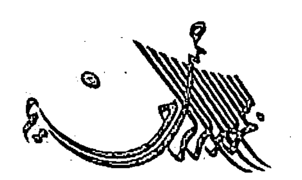




مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

info@nama-center.com

تداخل المعارف ونهاية التخصص
في الفكر الإسلامي العربي





دراسات فكرية (٩)

تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي

دراسة في العلاقات بين العلوم

د. محمد همام



تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي
(دراسة في العلاقات بين العلوم)
د. محمد همام / كاتب من المغرب

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٧م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر مركز نماء».



بيروت - لبنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
همام/ محمد
تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي (دراسة في العلاقات بين العلوم)، محمد همام
٣٠٤ ص، (دراسات فكرية؛ ٩)
بيبليوغرافيا ٢٧٥- ٢٩٨
٢٤×١٧ سم
١. العلوم الإسلامية. ٢. تداخل المعارف. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-699-3



المحتويات

الموضوع	الصفحة

التعريف بالكتاب

يؤسس هذا الكتاب لإبستمولوجيا المعرفة العربية والإسلامية من خلال أطروحة «تداخل المعارف»، كآلية وصفية وتحليلية للظاهرة المعرفية، ويخلص عبر اشتغال نظري وتطبيقي إلىٰ أنَّ قيمة التخصص العلمي، لا تكون إلا في إطار الملك المشترك، والعلاقات المتداخلة مع التخصصات الأخرىٰ، أخذًا وعطاءً، ويكشف الكتاب عمليات الارتحال الواسعة لقدر كبير من المفاهيم والنظريات والمناهج، خارج حقولها الأصلية، استعارةً أو هجرةً أو تهريبًا، ويحشد كمًّا كبيرًا من المعطيات المرتبطة بتاريخ العلوم وتطورها تثبت أنَّ «تداخل المعارف» كان مدخلًا أساسيًّا في الثورات العلمية الكبرىٰ، وأنَّ علماء التداخل كانوا باستمرار رواد قافلة الإبداع في رحلة الإنسان العلمية، ولا يقلل الكتاب من أهمية «التخصص العلمي»، ولكن يؤكد، عبر الدراسة والتحليل، أنَّ هذا التخصص إذا تجاوز حجمه الطبيعي يتحول إلىٰ حقول مصطنعة، تحدث لأغراض غير علمية، وتتحول عندها المعرفة إلىٰ مجرد درجات إدارية وشواهد ميتة، أكثر مما هي تعبير عن مقولات، ومناهج، وإشكالات، وقلق معرفي، ونمو علمي مطرد، كما يكشف الكتاب عن الطابع التداخلي للمعرفة العربية والإسلامية، من خلال التداخلات التي حصلت بين معارف الوحي، والمعارف الاجتماعية، والإنسانية، والفلسفية، والعرفانية، بما يفيد أنَّ التمزق الذي تعيشه المعرفة العربية والإسلامية اليوم هو نتيجة رؤية تجزيئية شاملة، ومتحيزة، تحتاج إلىٰ النقد، والتجاوز، وهو إحدىٰ مهام هذا الكتاب.

مُقَدِّمَة

إنَّ تداخل المعارف مثل اختلاط ماء النَّهر الحلو وثبج البحر المالح، أو تداخل أمواج بحرين بينهما برزخ لا يبغيان، وعندما تتداخل المعارف تفرز إشكاليات متنوعة، لارتباط ذلك التداخل بقيم وتقاليد مختلفة؛ ذلك أنَّ الوعاء اللغوي الثقافي يبقىٰ دائمًا حاجزًا سميكًا في وجه كل تداخل، مما يتطلب جهودًا كبيرة، تصورًا ومنهجًا؛ لاختراقه، ومدّ جسور التواصل بين العلوم.

هذا التواصل سيكون العنصر الأساسي الذي تدور عليه محاور هذا الكتاب، تواصل اخترنا له مصطلحًا خاصًا هو «التداخل»، مع الاستعانة ببعض عناصر أسرته المفاهيمية ذات دلالة أخص؛ مثل: «التكامل».

وعليه، يسعىٰ هذا الكتاب إلىٰ دراسة ما ينشأ بين العلوم من تداخل وتفاعل، من منطلق أنَّ التاريخ كان ملتقىٰ للعلوم والمعارف، برغم وجود لحظات قد يضعف فيها الاندماج والتفاعل بين العلوم؛ لأسباب علمية، وأخرىٰ فكرية واجتماعية، ولكن تبقىٰ العلاقات المتبادلة بين العلوم، من خلال ما يتشكل بينها من روابط، وذلك ما سنسعىٰ إلىٰ فهمه واستنباط قوانينه، داخل مجالات معرفية وتداولية متباينة.

وقد دفع بعملية «تداخل المعارف» إلىٰ حد أقصىٰ علماء التداخل ممَّن عرفوا بالموسوعيِّين؛ إذ استطاعوا إدخال علومهم ومفاهيمهم في مجالات غير مجالاتها

الأصلية، واشتغلوا في حقول معرفية مختلفة، وتنقلوا بين تخصصات عدة، وأثبتوا أن الإبداع في العلم أعظم من أن يحصر داخل أنساق مغلقة تدعىٰ «التخصصات»، وهذه التخصصات هي التي ما تزال تشكل معوقًا حقيقيًا أمام أطروحة «تداخل المعارف» بحكم الواقع المعرفي المعاصر، وتضاعف حجم المعرفة تضاعفًا سريعًا، وتجزئها إلىٰ قطع دقيقة جدًا، لم يعد ممكنًا للعالم الفرد إلا استيعاب قطع معرفية صغيرة ومحدودة، وإلَّا غرق في محيط المعرفة الكبير، واستغرقته جزئياتها التي لا تنتهي.

ولكن تبقىٰ بنظرنا مبررات الدعوة إلىٰ تداخل المعارف قائمة، وأية محاولة لقطع أسباب هذا التداخل لن تكون سوىٰ مناهضة التاريخ الفعلي للأفكار، وإعاقة الإبداع الإنساني بعامة.

وقد حفزنا للبحث في هذا الموضوع عاملان اثنان؛ أحدهما علمي موضوعي، والآخر فكري ذاتي.

فالعامل الأول ارتبط برغبتنا العلمية في التحقيق في هذه الظاهرة المعرفية؛ أي تداخل المعارف؛ فلقد أنجزنا في رحلتنا العلمية بحثًا عن أبي حيان التوحيدي ناقدًا، فاكتشفنا فيه عالمًا موسوعيًا مُلِمًّا بقطاعات معرفية كثيرة؛ كاللغة، والمنطق، والفلسفة، والأخلاق، والاجتماع، والكلام، والترجمة، واستطاع أن يصهر هذه القطاعات جميعًا في إطار مشروع فكري متكامل، أو قل باصطلاح كتابنا «متداخل» وقد ساعدنا هذا البحث علىٰ الانفتاح علىٰ كتب التراث في ما يتعلق بالتراجم والطبقات والرجال، وكتب تصنيف العلوم وإحصائها وترتيبها، فلاحظنا هذا الطابع التداخلي للمعرفة العربية الإسلامية، وكذا الطابع الموسوعي لعلماء العرب والمسلمين، حتىٰ لا تكاد تجد عالمًا متخصصًا في مجال واحد إلا نادرًا، بل تجد عالمًا موسوعيًا ملمًّا بتخصصات كثيرة، يستثمرها ممتزجة في بحثه وتصنيفه، هذا ما عمَّق عندنا السؤال حول هذه الظاهرة، كيف تتداخل هذه المعارف؟ وما حدود هذا التداخل؟ وهل يمكن الحديث عن وعي نظري بهذه الظاهرة؟ وغيرها من الأسئلة.

ولمّا كان مجال اشتغالنا هو الدراسات الثقافية النقدية والبلاغية، فقد وجدنا هذا المجال فضاءً مناسبًا لتداخل معارف عدة، حتىٰ تكاد تنمحي صفة النقد والأدب والبلاغة، إلا علىٰ جهة التوسيع في دلالاتها.

ووجدنا في بحثنا عن أبي حيان التوحيدي أنه كان صاحب وعيٍ حادٍّ بظاهرة تداخل المعارف، سواءٌ كان تداخلًا داخليًّا أو خارجيًّا، وقد ظهر وعيه في التعامل مع المصطلحات الفلسفية المنقولة، التي كان يمارس عليها نقدًا تداوليًّا لاختبار كفاياتها ودلالاتها.

أما **العامل الثاني**، فكان لرغبةٍ ذاتية في بحث ظاهرة التخصص التي تضايق الباحث الطموح إلىٰ ولوج حقول معرفية متعددة، وعدم الانطواء داخل تخصص ضيق بعينه، وهذه الظاهرة وبرغم مبرراتها العلمية والواقعية، فإنها لا تصلح لتكون بديلًا عن ظاهرة تداخل المعارف، وكما سيظهر هذا الكتاب فإنَّ ظاهرة تداخل المعارف هي -بنظرنا- سر الإبداع الإنساني في شتىٰ الميادين، كما أنَّ عطاء المعرفة العربية والإسلامية اليوم، خاصة في شقها المسمىٰ «العلوم الشرعية» و«الدراسات الثقافية، والأدبية» تعاني من الجمود؛ لانغلاقها داخل حدود ضيقة، وتحولها إلىٰ أنساق اعتقادية مغلقة، وبث الحيوية فيها يقتضي انفتاحها علىٰ الحقول المعرفية المجاورة أو البعيدة، خاصة علىٰ العلوم الإنسانية، والحال أنَّ الانفتاح علىٰ هذه العلوم يكسب العلوم الإسلامية -شرعية أو أدبية- إمكانات استشكالية، وأخرىٰ استدلالية لا تضاهىٰ؛ فالكتاب الذي نقدمه لا يدعي لنفسه الانفصال عن الهموم المعرفية والفكرية المعاصرة، بل يعتبر نفسه أداة في مشروع التجدد الحضاري والقومي لأمتنا.

وقد حاولنا في هذا الكتاب أيضًا تجميع عناصر هذه الظاهرة في المعرفة العربية الإسلامية القديمة، واخترنا لذلك علمين بارزين، في موقفين شبه متناقضين من الظاهرة، هما: **الغزالي**، **وابن تيمية**، وحاولنا عرض أفكارهما بمنهج نقدي مقارن، بما يسمح بإبراز المعالم النظرية، والتصورية لهذه الظاهرة في وعي علماء

العرب والمسلمين، وبما يشجع على اقتحام هذا المبحث المعرفي الجديد، والتخلص من هواجس التخصص الضيق، المعيقة للإبداع الإنساني.

محمد هُمام

أيت ملول،

أكَادير - المغرب

(القسم الأول)

المعارف بين التخصص والتداخل

تمهيد

البحث في تداخل المعارف بحث في تداخل العلم ومناهجه، وفي العلاقة بين العلوم، أخذًا وعطاءً، وقد يمتد ليشمل تاريخ العلم، ونظرية المعرفة، وقد برز مبحث «تداخل المعارف» في القرن العشرين، بعد انحسار آفاق النزعة العقلانية والتجريبية، التي أبدعها ديكارت R. DESCARTES (١٥٩٦-١٦٥٠م)، وبيكون F. BICON (١٥٦١-١٦٢٦م)، هذا الأخير الذي حمَّل في كتابه «الآلة الجديدة» الجانب الفطري من العقل مسؤولية ارتكاب الأخطاء، وتشويه الحقائق، بل شكك في أمانة العقل عند نقله انطباعاته عن المدركات الحسية[1]، كما ذهب بعض الباحثين ونقاد العقل إلىٰ حد اعتباره سلطة خادعة، وشككوا في مضمون العقلانية، وحصروها في الرتابة المملة، كما دعوا إلىٰ التحرر من قيودها، سواء

---

(١) ينظر: إعمال العقل: من النظرة التجزيئية إلىٰ الرؤية التكاملية، لؤي صافي، دار الفكر، دمشق، سورية، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٨م: ٤٩. وكانت نقطة الانطلاقة عند بيكون أنَّ أسلوب التفكير ذاته قد تردىٰ، وأنه كان في أسوأ عهوده؛ فقد أصابه، بنظره، شر تعاليم المدرسة السكولاستية التقليدية القاحلة باعتماده علىٰ النصوص، مثل نصوص أرسطو، وكان انتقاده للميراث الجدلي الإغريقي روحًا جديدة حول أصول الأشياء، وطرق الحقيقة التي يجب أن تسلك للوصول إلىٰ ثمرات إيجابية، وقد تركزت جل كتاباته حول المنهج، والمعوقات المعرفية، التي حددها في أوهام ثلاثة: وهم القبيلة، ووهم الكهف، ووهم السوق (ينظر: العدد، من الحضارات القديمة حتىٰ عصر الكمبيوتر، جون ماكليش، ترجمة: خضر الأحمد، وموفق دعبول، مراجعة: عطية عاشور، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢٥١، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، رجب ١٤٢٠هـ/ نوفمبر ١٩٩٩م: ١٩٠، ١٩٢-١٩٣، ١٩٧-١٩٨).

العقلانية الكلاسيكية، أو العقلانية النقدية كما طورها كارل بوبر K. POPPER (١٩٠٢-١٩٤٤م)، وهاجم فايرابند P. FAYRABAND فكرة الموضوعية التي تدعي العلوم الحقة أنها تقوم عليها، ودافع عن النزعة النسبية في الفلسفة والمعرفة، وعن تعددية الثقافات، كما شكك في إمكانية بناء نظريات علمية، وهاجم علىٰ الخصوص دعاة التخصصات العلمية الضيقة، وعملية سحب فهوم محدودة علىٰ كل تاريخ العلم والمعرفة، وانتصر لربط العلم بالفلسفة، أو بالأحرىٰ مزج العلوم بعضها ببعض[١].

إنَّ تداخل المعارف ليس شيئًا طارئًا علىٰ فلسفة العلم ومناهجه، بل هو معطىٰ تاريخي وواقعي، اكتسب صورة جديدة في العلم الحديث مع استقلال العلوم وبروز التخصصات، ثم بدأ الارتباط من جديد في إطار تداخل علىٰ مستوىٰ المفاهيم والمناهج والمضامين.

والعمل الذي نقدمه في هذا الكتاب ليس ابتكار نظرية علمية جديدة، بقدر ما هو محاولة لتركيب معطيات موجودة قديما وحديثا عبر مسار تاريخ العلم والمعرفة، تظهر وتختفي بحسب تطور مراحل العلوم والمعارف والمعطيات المؤثرة فيها، تركيب ذو طابع نقدي وطموح معرفي (إبستمولوجي) يسعىٰ إلىٰ وضع معالم أولية لمعرفية (إبستمولوجيا) تداخل المعارف، بما هي تصور علمي عما ينشأ بين العلوم من تداخل وتفاعل، من غير ادعاء القدرة علىٰ بناء صرح علمي نموذجي كما تطالب

---

(١) ينظر: «وداعا أيها العقل»، ب. فايرابند، عرض عبد السلام بن ميس، مجلة المناظرة، السنة الثانية، العدد الرابع، شوال ١٤١٠هـ/ ماي ١٩٩١م: ١٠٢، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦-١٠٧. وبول فايرابند فيلسوف أمريكي مهتم بفلسفة العلوم، اشتهر بكتاب آخر أسماه «ضد المنهج» Against method (١٩٧٥) دعا فيه إلىٰ ما سماه بـ «النظرية الفوضوية في المعرفة»، التي تنطلق من مقولة «أي شيء يؤدي الغرض»، وشكك في كثير من المناهج (ينظر: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلىٰ هابرماس، إيان كريب، ترجمة محمد حسين غلوم، مراجعة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢٤٤، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ذو الحجة ١٤١٩هـ/ إبريل ١٩٩٩م: ٣٧٢).

به عادةً الإبستمولوجيا[1]؛ هذه الأخيرة التي تعني عندنا الطريقة العلمية التي تخضع من حيث أداؤها للتصور العلمي الذي تكونه العلوم عن نفسها[2]. فالإبستمولوجيا المقصودة في كتابنا تقترب إلىٰ حد كبير من الميثودولوجيا، وخصوصًا ميثودولوجيا العلوم ونظرية المعرفة، مما يميزها عن النقد[3]، الذي هو -في أحد معانيه- نزوع نحو البدائل لا يمكن إيقافه[4].

والكتاب يستشعر خطورة التركيز علىٰ تداخل المعارف، باعتبارها آلية تحليلية لمقاربة مجموعة من الظواهر المعرفية؛ لأن هذا التداخل في عمقه هو حديث علىٰ أرض متحركة، بل متوترة؛ هي خطوط التماس الفاصلة بين التخصصات المعرفية، فليس سهلًا إذن، تأسيس بناء معرفي علىٰ أرض غير ثابتة كما أنها غير متجانسة المكونات؛ هذه المكونات يشكلها أصحاب التخصصات علىٰ جانبي خطوط التماس تلك.

وإذا كانت النظريات عمومًا، والفيزيائية منها خصوصًا، لا تكون ملائمة أو مقبولة إلا إذا كانت نتائجها القابلة للتقرير مفحوصة تجريبيًا وبدقة، وليس هناك ما يفندها من الشواهد التجريبية[5]، فإن التجربة ليست بالضرورة محكًا حاسمًا للحكم علىٰ نظرية ما، خصوصًا في العلوم الإنسانية وقضايا المعرفة النظرية؛ إن المحك، وهو الذي نراه ملائمًا لتقويم نتائج هذا الكتاب، هو الملاءمة لأداء وظيفة

---

(١) Nicole Ramogino: "Linguistique et sociologie, un point de vue méthodologique", Revue Sociologie et Société, Vol. XXXI, N° 1, Printemps 1999, p. 16.

(٢) ينظر: الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، يورغان هابرماس، ترجمة نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٥م: ٤٠.

(٣) Ch. Perelman et Olbrechts tyteca: Rhétorique et philosophie, pour une théorie de l'argumentation en philosophie, PUF, Paris, 1952, p. 136.

(٤) «انتقال النظريات»، إدوارد سعيد، ترجمة أسعد رزوق، مجلة الكرمل، العدد التاسع، ١٩٨٣م: ٣٤.

(٥) «دور المنطق في بناء النظرية الفيزيائية»، عبد السلام بن ميس، مجلة المناظرة، السنة الثانية، العدد الخامس، ذو الحجة ١٤١٢هـ/ يونيو ١٩٩٢م: ٦٦.

ما، ومعايير الملاءمة منطقية ومنهجية، وليست دائمًا تجريبية؛ هذه المعايير هي: المرونة والخصوبة والتنبؤ والشمولية والاتساق والبساطة أولًا وأخيرًا؛ المرونة: في رصد التداخلات بين المعارف، وربط المبادئ بالنتائج في إطار منطق مرن، يستطيع استنتاج العلاقة التي تجمع بين ما يسمىٰ بالمتغيرات المستقلة والمتغيرات التابعة[1]، والخصوبة: بالوقوف علىٰ الثراء المعرفي الذي يحصل بتداخل العلوم، والتنبؤ: برسم معالم أولية لمعرفية (إبستمولوجيا) مستقبلية لتداخل المعارف، تعوض الآفاق التخصصية الضيقة، والشمولية: باستيعاب المعرفة في كليتها، والاتساق: بضخ المعطيات بحسب الحاجة في تدرج وانسجام وتكامل، والبساطة: بالابتعاد عن الأسلوب الملغز، والتعبير الغامض، والاستدلال المخل.

وبرغم التدقيق في وضع هذه المعايير، فإنَّ دراستنا لا تدعي لنفسها لقب النظرية التي سرعان ما تتحول إلىٰ عقيدة، أو ثقافة جامدة ومتحجرة، تبلِّد الوعي وتسد آفاق الاستجابة الحيوية للتاريخ ولتطور المعرفة، ثم إنَّ ما يحدد نظرية حقَّةً أو علمًا حقًّا ليس حدودًا مادية، ولكن مقولات راسخة؛ أي معطيات وشروط صارمة، تعرف وتحدد مضافة إلىٰ المعطيات الأولية، وأشكال الفعل، ومناهج البحث، التي تضمن إعادة إنتاج الحقل المعرفي، ومكوناته المدروسة بشكل دوري ومنظم[2]، ولكنها محاولة أولية علىٰ الطريق للإجابة عن سؤال المعرفة الأزلي؛ هذا السؤال الذي ظل عاملًا محيرًا لعقل الإنسان، وعنصرًا مستفزًّا لمداركه برغم التطورات الهائلة التي تحققت في مجال العلوم والاختراعات، حتىٰ صدق من قال: «كم نحن جوعىٰ للحكمة والمعرفة، ونحن غرقىٰ في بحور المعلومات والبيانات»[3]، ثم إنَّ العلم الذي نتحدث عنه في الكتاب، أو في أي مجال آخر، ليس هو الطبيعة

---

(١) Rhétorique et philosophie, p. 138.

(٢) Mohamed Allal Sinaceur: "Qu'est ce que l'interdisciplinarité?", p. 10.

(ضمن: مجلة تكامل المعرفة، الرباط).

(٣) الثقافة العربية وعصر المعلومات، نبيل علي، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢٥٦، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير ٢٠٠١م: ١٤.

نفسها، بل هو فقط بناء معرفي؛ ذلك أنَّ هذه المفاهيم والرموز التي تدخل في بناء النظرية مدرجة فقط لكونها تعبر عن بعض الخواص البنائية لصناعة النظرية، وليس عن مقادير أو مقاييس تجريبية[١]، ثم إن كل نص، وكذا كل قارئ، هو في المحصلة الأخيرة نتاج وجهة نظر، سواء كانت بارزة، أو متضمنة ولا واعية[٢].

(١) «دور المنطق في بناء النظرية الفيزيائية»: ٦٦.

(٢) «انتقال النظريات»، إدوارد سعيد: ٢٧.

سؤال المعرفة الكلية في التاريخ

١- سؤال المعرفة من خلال دراسة العقل:

أسفرت الجهود العلمية والتكنولوجية والتقنية في أسمىٰ أشكالها عن تشييد مبحث جديد في الدراسات المعرفية، هو مبحث العقل ومقتضياته، وأصبح البحث جاريًا للكشف عن الجانب البنّاء والخلّاق في عقل الإنسان وروحه، بل هناك من يرىٰ أنَّ من يتجاهل هذا الجانب في بحوثه ودراساته، لا يمكن اعتبار الحضارة أو الثقافة التي يصدر عنها شاملة أو كاملة[١]؛ من هنا أصبحت دراسة الآليات العقلية عملية أساسية لاكتشاف العالم، بل ولتكوين تصور متماسك عن الكون وعن علاقاتنا به، ودراسة الآليات العقلية في عمقها اكتشاف لنظام تفاعلي مسترسل ومتداخل مع المحيط الطبيعي، وكذا الثقافي[٢]؛ وعليه، أصبحت دراسة الأساس البيولوجي للعقل البشري من أعظم المجهودات العلمية في كل اللحظات والأوقات، كما أصبحت المفتاح الحقيقي للفهم الدقيق جدًّا لحقيقة الإنسان، ولكن التعقيد المحض للجهاز العصبي، والحواجز المنهجية الكثيرة أمام دراسة هيكله ووظيفته بموضوعية، أصبح يتطلب التعاون الكبير بين تخصصات علمية كثيرة؛ كعلم الأحياء الخلوي والجزئي Biologie moléculaire et cellulaire وعلم

---

(١) ينظر: العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث، جون، ب. ديكنسون، ترجمة شعبة الترجمة باليونسكو، سلسلة عالم المعرفة، رقم ١١٢، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، شعبان ١٤٠٧هـ/ أبريل ١٩٨٧م: ٨.

(٢) «مفاصل التفاعل بين المعارف»، بناصر البعزاتي، مجلة فكر ونقد، العدد الأول، شتنبر ١٩٩٧م: ٦٢-٦٣.

الأحياء الإنمائي La biologie développementale وعلم الوراثة La génétique والكيمياء الحيوية La biochimie والفيزياء الحيوية La biophysique والصيدلة La pharmacie والإلكترونيات L'électronique وتكنولوجيا المعلومات La technologie de l'information والهندسة المتعلقة بالطب الإحيائي La technologie biomédicale وعلم الرياضيات Les mathématiques وعلم الإحصاء LES statistiques والسيكولوجيا La Psychologie واللغويات La linguistique وتخصصات أخرىٰ كثيرة ربما تشمل جميع العلوم[١].

إنَّ البحث في العقل إذن هو بحث في المعرفة؛ لأن تفاعل الآليات العقلية مع المحيط الثقافي، هو تفاعل مع المعرفة بشكل أدق، وكذلك هو بحث في العلم وطرق الوصول إليه، ولهذا اختلفت وجهات نظر علماء المعرفة، وفلاسفة العقل في هذا المبحث؛ فديكارت وليبنز Leibniz مثلًا برغم اختلافاتهما الجزئية، إلا أنهما يعتبران العلم موجودًا في العقل الإلهي، ويكفي الظفر به وسلوك طريقه؛ أما هيجل Hegel فعنده العقل المطلق في صيرورة، والمعرفة بالنسبة إليه طريق يبني نفسه بنفسه؛ إلا أن ش. بيرلمان Ch. Perlman يعتبر المعرفة والعلم أعقد مما ذكر من تصورات ساذجة؛ إنَّ العملية المعرفية تتداخل فيها مجموعة من المكونات المعقدة؛ كعملية التعليم، والممارسة، والنقل، وما نتلقاه عن الآباء والأساتذة، وما رسمته الأجيال السابقة، وربما لم نعد نراه لأن الأعشاب والحجب قد كسته وغطته عنا[٢].

إنَّ البحث في المعرفة إذن ليس بحثًا في العقل بمفهوم مجرد، ولكن في علاقاته المتداخلة مع ظواهر موضوعية وخارجية، ولما كانت دراسة العقل لا تنفك عن ارتباطه بظواهر معقدة، كان الحكماء وعلماء المناهج واختصاصيو الدراسات المعرفية يميزون العقل في ضوء تنوع مدركاته، إلىٰ عقل نظري وعقل عملي، أو عقل فعال وعقل منفعل كما فعل أرسطو؛ إذ يمثل العقل الفعال ماهية متعلقة

---

(١) Renato Sabbatini and Silvia Helena Cardoso: "Interdisciplinarity and the study of mind", Revue of Mind, State University of Campinas, Brazil, 1998.

(٢) «التمثيل والاستعارة في العلم والشعر والفلسفة»، ش. بيرلمان، تعريب حمو النقاري، مجلة المناظرة، العدد الأول، شوال ١٤٠٩هـ/ يونيو ١٩٨٩م: ١٣٠-١٣١.

بنية الوجود، مجردة عن المادة ومفارقة لها، يثير في العقل الإنساني المعاني التي تخرجه من القوة إلىٰ الفعل، أما العقل المنفعل فهو يشير إلىٰ القدرة الكامنة في الإنسان للتعلم، فيحول إلىٰ عقل مكتسب[١]، كما أنَّ علماء الأصول في الدراسات المعرفية الإسلامية كانوا ينوعون البحث في الدليل العقلي إلىٰ حقلين: حقل المستقلات العقلية؛ حيث يستقل العقل وحده بالكشف عن الحكم الشرعي، وحقل غير المستقلات العقلية؛ حيث تنضم المدركات العقلية إلىٰ الحكم الشرعي لتكشف عن حكم شرعي آخر[٢]، كما يميزون بين مدركات العقل العملي ومدركات العقل النظري؛ فالأولىٰ ترتبط بالسلوك والفعل، فتحدد ما ينبغي أن يفعل، بينما تحدد مدركات العقل النظري ما هو كائن، وما لا علاقة له بالسلوك والفعل مباشرة، وهذا التقسيم ولَّد أسئلة المباحث المعرفية الكلامية، وطرح الاستفهام الرئيس: هل يدرك العقل الإنساني قبحًا وحُسنًا في الأفعال أو لا؟ وهل ما يدركه العقل من قبح وحسن في الأفعال هو حكم الشرع أيضًا؟ وما حقيقة قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع أوَّلًا[٣]؟

لقد تطورت هذه التساؤلات مع ما عرفه البحث المعرفي من مكتسبات جديدة، واستعمال أدوات بحث فعالة، فظهرت استفهامات أخرىٰ متعددة تبحث في علاقة العقل بالمعرفة، والفكر بالتجربة، بل لم تعد البحوث في العقل تنفصل عن البحث في ظواهر نفسية ومعرفية؛ كالذكاء والخيال والإيمان والعاطفة والوهم، وكذلك الحمق[٤]، للإجابة عن سؤال المعرفة الأزلي كما ذكرنا سلفًا، وتمثل كتب: «العمد» للقاضي عبد الجبار، و«المعتمد» لأبي الحسين البصري، و«البرهان» للجويني، و«المستصفىٰ» للغزالي -مثلًا- أدق الكتب التي انتبهت للدراسات العقلية، وارتباطها بالبحوث المعرفية كما ذكر ابن خلدون[٥]. وكتب أخرىٰ كان

---

(١) ينظر: كتاب النفس، أرسطوطاليس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٨١هـ/ ١٩٦٢م: ١٠٩-١٢٠.

(٢) «حجية العقل»، عمر أبو رغيف، مجلة المنطلق، ع. ١١٠، شتاء ١٩٩٥م: ١٠٠.

(٣) «حجية العقل»: ١٠١.

(٤) «المناهج الفلسفية»، الطاهر واعزيز، مجلة المناظرة، السنة الأولىٰ، العدد الثاني، جمادىٰ الأولىٰ ١٤١٠هـ/ دجنبر ١٩٨٩م: ١٦.

(٥) المقدمة، ابن خلدون، دار القلم، دون تاريخ: ٤٥٥.

همها البحث في حدود العقل ومدركاته، مما يمكن تصنيفه ضمن مباحث فلسفة العلم، أو العلوم المعرفية، التي تهتم، بحسب تعبير علماء المعرفة الأقدمين، بضبط معاقد العلوم، والعثور علىٰ مقاصدها[1]؛ فالجويني تكلم في بداءة العقول، وردَّ علىٰ من يعاندون فيها[2]، بل وضع هيكلة دقيقة لكتابه؛ فقدم له بمقدمة في التكليف، وفي العلوم ومداركها، ثم جعل الباب الأول في البيان، وهو الذي تضبط قواعده اللغة، ثم أتىٰ بأبواب في أدلة الشريعة، ولمَّا وصل إلىٰ القول في مدارك العقول، ابتدأ بكلام يحسبه مقنعًا في العقل، رادًّا علىٰ أبي بكر الباقلاني في تعريفه للعقل، مقترحًا تعريفًا خاصًا، يعتبر العقل صفة إذا ثبتت تأتَّىٰ بها التوصل إلىٰ العلوم النظرية ومقدماتها، ومن الضروريات التي هي مستندات النظريات[3]. ثم انتقل إلىٰ تبيين مراتب العلوم، وعقد فصلًا بيَّن أن هناك ما يدرك بالعقل وحده، مثل حقائق الأشياء وأمثلة أخرىٰ كثيرة، ثم انتقل إلىٰ ضبط حدود العقل وآفاق تحركه وتجواله، فخلص إلىٰ أنَّ العقول لا تجول في كل شيء، بل تقف في أشياء، كما تنفذ في أشياء[4]. ولم يفته أن ينتقد ما سماه من سبقوه بأدلة العقل؛ كبناء الغائب علىٰ الشاهد، وإنتاج المقدمات النتائج، والسبر والتقسيم، والاستدلال بالمتفق عليه علىٰ المختلف فيه[5]، فكانت مباحثه العقلية مقدمة لمباحثه المعرفية في إطار تداخلي؛ أما الغزالي فقد كرَّس كتابه المعرفي «القسطاس المستقيم» للإجابة عن سؤال المعرفة من حيث إمكانية امتلاكها، وكيفية وزن حقيقتها بين ميزان الرأي أو القياس أو التعليم[6]، ويؤول الغزالي آيات الميزان في القرآن،

---

(١) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م المقدمة: ١/ ١.

(٢) البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، حققه وقدمه ووضع فهارسه عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م: ٢/ ٥٧٥.

(٣) ينظر: نفسه: ١/ ١١٠-١١٢.

(٤) البرهان: ١/ ١١٩-١٢٠.

(٥) نفسه: ١/ ١٠٤-١٠٥.

(٦) ينظر: القسطاس المستقيم، أبو حامد الغزالي، قدم له وذيَّله وأعاد تحقيقه فيكتور شلحت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، دون تاريخ: ١٤-١٧.

ويوجهها للدلالة علىٰ ميزان المعرفة ومعيار العلم؛ هذه الموازين التي تتنوع إلىٰ ثلاثة أقسام: ميزان التعادل، وميزان التعاند، وميزان التلازم[١]، ولم يقف الغزالي عند هذا الحد، بل عمل علىٰ تلقيح المباحث المعرفية الكلامية علىٰ الخصوص، بالمقدمات المنطقية التي اعتبرها مقدمات العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلًا[٢]، وهذا ما يبرر كثرة المسائل المنطقية، والحديث في طرائق العلم، وأنواع الاستدلالات في مقدمات بعض كتب الغزالي المعرفية، مما سيؤثر في من سيأتون بعده، خصوصًا من متأخري الأشاعرة، كالفخر الرازي، والآمدي، والبيضاوي؛ فالآمدي سخر المباحث العقلية والمعرفية لدراسة الأحكام الشرعية والقضايا الفقهية[٣]، والأمر نفسه نجده عند البيضاوي عند تعريفه النظر وفوائده، وحديثه عن القياس[٤].

إن مسألة العقل ودوره في تحديد الرؤية الكلية والإطار المعرفي، واحدة من أهم المسائل التي شغلت -ولا تزال- الفكر الإنساني، لأن تحليل المكونات الرئيسة للمعرفة هي في المحصلة الأخيرة نتاج العمليات العقلية وفحواها، ولمّا كان التفكير محاولة لنقل الإدراك العقلي من حالة معرفية إلىٰ حالة علمية، أو هو بيان للمعاني التي أدركها العقل، كان سؤال العقل ممتزجًا بسؤال المعرفة عند الإنسان، وكان البحث في العقل وقدراته وحدوده ومصادره بحثًا في المعرفة الكلية ومقتضياتها، بغضّ النظر عن فروعها ومستوياتها؛ فالبحث المعرفي كان موحدًا، وكذلك سؤال المعرفة.

٢- العلوم في كليتها وترابطها من خلال تصنيفها:

رغم أنَّ البحث العلمي في القديم كان يسير سيرًا بطيئًا، خصوصًا إذا ما قورن

---

(١) نفسه: ٢٠-٢٥.

(٢) المستصفىٰ: ١٠.

(٣) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن سيف الدين الآمدي، مطبعة أولاد صبيح، القاهرة، دون تاريخ: ١/ ٥-٦.

(٤) ينظر: طوالع الأنوار في مطالع الأنظار، القاضي البيضاوي، تحقيق عباس سليمان، دار الجيل، بيروت، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م: ٦١.

بالوضع في العلم الحديث، إلا أن هذا البحث العلمي القديم لم يكن نشاطًا مشتّتًا أو مبعثرًا كما اعتقد بعض الدارسين[1]، بل كان شديد الارتباط بالاحتياجات العلمية والنظرية المباشرة في العهود السحيقة، سواءٌ كانت كهنوتًا أو فلسفة أو دينًا؛ فلا يمكن فهم الحركة العلمية القديمة إلا في ارتباط مع مرجعياتها الفلسفية واللاهوتية، سواء عند اليونان أو عند المسلمين، ثم إنَّ الطرق الناجعة التي تتناول بها المشاكل العلمية في تاريخ العلم، تتوقف علىٰ السياق الذي ظهر فيه العلم، وعلىٰ الإمكانات المتوفرة في ذلك السياق، سواء كانت نظرية أو تجريبية أو أيديولوجية، بل وعلىٰ رغبات العلماء والباحثين في تلك المشاكل[2].

فتاريخ الحركة العلمية في الإسلام مثلًا لا يمكن فهمه بمعزل عن توجه العلم نحو الإلهيات الإسلامية، هذه الأخيرة التي صنعت الملامح الخاصة للطبيعيات الإسلامية في عصر الازدهار الحضاري؛ فلا هي انساقت مع المادية المتطرفة للفلاسفة السابقين لسقراط، ولا مع مادية أرسطو المعتدلة إلىٰ آخر مدىٰ، وعلىٰ الرغم من استفادتها من الفيثاغورية والأفلاطونية والأفلوطينية، إلا أنَّ المعرفة الإسلامية استطاعت تجنب تضخم منحاها المثالي، الذي يمحو العالم الطبيعي ويمنعه من الوجود الموضوعي، عكس الفلسفة العربية والإسلامية، التي يرتبط عندها العالم الطبيعي بالقدرة الإلهية، التي هي مكون راسخ في المجال التداولي الإسلامي العربي من الوجهة العقدية.

وقد تطور مبحث تصنيف العلوم في اتجاه تعميق الترابط بين الحقول العلمية المتعددة، ورصد أشكال هذا الترابط بين العلوم؛ فمن يستقرئ تاريخ العلوم في الثقافة العربية يجد محاولات كثيرة لتصنيف العلوم عند الكندي والفارابي

(١) فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية، يمنىٰ طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢٦٤، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، رمضان ١٤٢١هـ/ ديسمبر ٢٠٠٠م: ٤٩.

(٢) ينظر: «وداعًا أيها العقل»: ١٠٤.

وابن سينا، وكانت أبرز محاولة في هذا المجال ما قدمه فيلسوف العلم عبد الرحمن بن خلدون الذي عرض لتاريخ العلم في الإسلام، في ارتباط وثيق مع إطار التاريخ العام للمجتمع الإسلامي، ومن ثم فهو لم يفصل بين العلم وبيئته وفلسفته[1]. كما أن الفارابي في كتابه «إحصاء العلوم» قسَّم العلوم إلىٰ ثمانية أقسام وصنفها علىٰ أساس ترابطي متداخل إلىٰ: علم اللسان، وعلم المنطق، وعلم التعاليم، والعلم الطبيعي، والعلم المدني، وعلم الفقه، وعلم الكلام، كما ميز فيها بين علوم نظرية وأخرىٰ عملية، لكنها تترابط فيما بينها؛ فعلما اللسان والمنطق، مثلًا، يمثلان مدخلًا ضروريًّا لسائر العلوم[2]، أما الكندي، فقد وضع الرياضيات مدخلًا للعلوم، علىٰ عادة بعض المتفلسفة الإسلاميين الذين اهتموا بالرياضيات أكثر من اهتمامهم بسواها من مباحث العلوم العقلية، وجعل الكندي المنطق بعد الرياضيات التي جعلها أيضًا جسرًا للفلسفة، وله رسالة في أنه «لا تنال الفلسفة إلا بالرياضيات»، وله من الكتب والرسائل أحد عشر في الحساب، وثلاثة وعشرون في الهندسة، فضلًا عن تسعة عشر في النجوم[3]، وربط الجويني عملية نخل الشريعة، وإنعام النظر في أصولها وفصولها، واستبانة كلياتها وجزئياتها، بالجمع بين علوم متعددة والتمكن فيها[4].

---

(١) ينظر: «إبستمولوجيا العلم ومنهجيته في التراث الإسلامي»، أحمد فؤاد باشا، ضمن: قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، تحرير نصر محمد عارف، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية، رقم ١٢، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م: ٢٧.

(٢) ينظر: العلاقة بين المنطق والفقه، قراءة في الفكر الأشعري، محمود محمد علي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٠م: ٢٩٦، وإحصاء العلوم، أبو نصر الفارابي، تحقيق عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٨م: ٦٦.

(٣) ينظر: فلسفة العلم في القرن العشرين: ٤٢-٤٣.

(٤) ينظر: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، عبد المجيد الصغير، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م: ٤٧٤ (ينظر: غياث الأمم والتياث الظلم، الجويني، تحقيق عبد العظيم الديب، مطبعة نهضة مصر، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ: ٥٦٦-٥٦٧).

وكل الذي ذكرناه، يثبت أن مبحث تصنيف العلوم هو مبحث منهجي رسَّخ من خلاله فلاسفة العلم ترابط العلوم وتماسكها، حتىٰ إن بعض الباحثين يرىٰ وجود المعرفة مرتبطة بترابط عناصرها وتخصصاتها[1]، وهذا ما يؤكده البحث العلمي الحديث؛ ذلك أنَّ العلوم الحقة لم تعد تتجه نحو التداخل فقط، بل نحو التوالد والتمازج أيضًا ومضاعفة العلوم والمعارف والنظريات في حركة سريعة ومتوالية؛ فكل علم أصبح مصدرًا مستقبليًّا لوسائل بحث أخرىٰ كفيلة بأن تستعمل من طرف علوم أخرىٰ[2]، وبرز نوع من العلماء والباحثين، ممن يشتغلون في حقول معرفية متعددة، كانوا يعرفون في القديم بالموسوعيين.

(١) Jean-Paul Resweber: La méthode interdisciplinaire, Éd. PUF, 1ère éd., 1981, p. 13.

(٢) "Qu'est-ce que l'interdisciplinarité?", p. 12.

التشكل التداخلي للمعارف الإنسانية

عهد الموسوعيين

١- التاريخ ملتقى العلوم والمعارف:

كان التراث باستمرار عبارة عن أسمدة للفكر والنظريات؛ مثل الأشجار اليابسة والميتة التي تكون ملجأ مغريا للنباتات، وهذا يدخل في مسار تجديد الطبيعة والفكر معًا، وبرغم أنَّ التاريخ لم يعرف نواة فكرية موحدة، لما كان رُكامًا من التخصصات، فإنه في الوقت نفسه كان ملتقىٰ العلوم والمعارف؛ تهيمن فيه علوم وتتقلص أخرىٰ وتتفاعل أخرىٰ بينهما، وهذا ما يفسر أنَّ العلوم كانت متداخلة في التاريخ منذ بدايتها[١]، ولا ينقض هذا القول وجود لحظات في تاريخ العلوم والمعارف ضعف فيها الاندماج والتفاعل فيما بين العلوم، وهذه الظاهرة يربطها بعض الباحثين بأسباب فكرية واجتماعية؛ إذ عندما يزدهر الجدل الفلسفي تنمو العلوم وتنتشر الفنون، وكذلك العكس، ويتم ذلك في مجتمع يعرف الوفرة في الاقتصاد، والرخاء لدىٰ أغلبية الفئات الاجتماعية، أما عندما يضعف النشاط الاقتصادي ويتفشىٰ الفقر، فإن الأنشطة الفكرية تنحسر، وتتناقص أواصر التفاعل بينها، فلا تعرف ازدهارًا[٢].

---

(١) Motteï Dogan et Robert PAHRE: L'innovation dans les Sciences Sociales, La Marginalité créatrice, Éd. PUF, 1ère édition, Mai 1991, p. 89.

(٢) «مفاصل التفاعل بين المعارف»، بناصر البعزاتي: ٧٤.

وبهذا يمكن تفسير نشاط الحركة الفكرية في العلوم والفنون والفلسفة ما بين القرن الخامس والقرن الثاني قبل الميلاد في البيئة الإغريقية من حيث التفاعل بين العلوم؛ إذ يشكِّل كل ميدان سندًا للميادين الأخرىٰ، كما ازدهرت هذه الحركة التفاعلية في ما بين القرنين العاشر والرابع عشر في المجتمعات الإسلامية، ثم في أوروبا منذ القرن الخامس عشر[١]، وعليه ففترات التفاعل الكثيف المثمر هي الغالبة في التاريخ بين المعارف والعلوم، أما فترات ضعف التفاعل والتواصل بين العلوم فكانت استثناءً، فالبحث المعرفي المبدع عبر التاريخ كان يتحرك في إطار العلاقات المعرفية، وكان ينطلق من أن أجزاء المعرفة ليس لها معنىٰ إلا بواسطة العلاقات المتبادلة، وما يتشكل بينها من روابط، وأنَّ أجزاء المعرفة هي في الحقيقة أعضاء متضامنة[٢]، كما أنَّ أشهر المبدعين في تاريخ العلوم هم الذين عُرفوا بقدرتهم الواسعة، وتحليلاتهم للمعارف المتداخلة في صيغة نظريات علمية تضم مجموعة من العلوم الفرعية في نسق متداخل واحد، كما نجد عند المؤرخ الكبير أرنولد توينبي A. Toynbée؛ فالمؤرخون عادة لا تكون لهم نظرية موحدة أو مناهج موحدة، ونادرًا ما يتواصلون فيما بينهم، ولكنهم باحثون خارج حدودهم، كثيرًا ما يستمدون من جيرانهم، وهذا ما أدىٰ بالبعض إلىٰ التساؤل عن جدوىٰ إحداث قسم للتاريخ في الجامعات بالنسبة إلىٰ البحث العلمي[٣]؟ والحقيقة أنَّ كل نظرية علمية، أو مقولة معرفية هي في الأصل تراث متراكم عبر السنين، ساهم فيه علماء كثيرون، كل واحد منهم عمق مفهومًا، أو أنجز طرفًا من البحث، لكن في الغالب لا يذكر اسمه عند استعمال تلك المفاهيم والمقولات والنظريات، وحتىٰ إن ذكر فيقتصر علىٰ عالم واحد أو اثنين، ممن ارتبط بهما ذلك الإنجاز العلمي، ولو لم يكن من بنات أفكارهما، ومما يزيد في تهميش علماء التداخل عبر التاريخ هو أنَّهم عادة ما يبدعون خارج تخصصاتهم التقليدية، أو أنهم لم يعرفوا

---

(١) نفسه: ٧٣-٧٤.

(٢) Voir: La méthode interdisciplinaire. , p. 19.

(٣) L'innovation dans les sciences sociales, p. 191, 30.

بالمحاضرة والتدريس في الجامعات العالمية الكبيرة، مما يرسخ الاعتقاد بأن المعارف ذات طابع تخصصي ضيق عبر التاريخ، وأن المبدعين هم المتخصصون وأصحاب الكراسي في الجامعات فحسب؛ فأغلب علماء اللاهوت في أوروبا لم يكونوا أساتذة ومدرسين، ولكنهم في الوقت نفسه كانوا أنشط علماء التداخل في أوروبا، وهم الذين استطاعوا توسيع آفاق مجموعة من النظريات العلمية في تخصصات مختلفة، وكانوا يشتغلون في قلب البحث العلمي؛ أي في نقطة التقاء مختلف الفروع العلمية، كالتاريخ واللاهوت والجغرافيا والسوسيولوجيا واللسانيات[1]، وكان هدفهم تجديد النص الديني المسيحي، وجعله مهيمنًا في نظرية المعرفة الغربية.

فالمعارف إذن رغم اختلافها عبر التاريخ كانت تشكل نظامًا كليًّا؛ فيه من عناصر التفاعل والتمازج أكثر مما قد نتصور من عناصر التمايز والتباعد، وهذا ما نسعىٰ إلىٰ فهمه واستنباط قوانينه، عبر مراحل نقف فيها الآن علىٰ نماذج من علماء التداخل الذين عرفوا بالموسوعيين.

٢- نماذج من الموسوعيين:

صنفت الموسوعة العالمية، الصادرة بالإنجليزية سنة ١٩٦٨م، العلماء المبتكرين إلىٰ ثلاثة أصناف:

١- العالم الرائد، أو الطلائعي.

٢- العالم الباني، أو المؤسس.

٣- العالم المتلاقح، أو عالم التداخل، أو الموسوعي.

فالعالم الرائد يعمل علىٰ توسيع آفاق التخصص وتمديد حدوده إلىٰ مستويات غير معروفة من قبل، كما يعمل علىٰ تقريب الحدود بين العلوم، وفي أثناء عمله يمر بأراضي علوم كثيرة ويضمها إلىٰ علمه، لكنه لا يعيش خارج حدود علمه، وإنما

---

(١) Voir: La méthode interdisciplinaire, p. 197 -198

يوسع مجال علمه، وإن كان يتنقل معظم الوقت، وبرغم ارتباطه بعلم معين، فهو مخول الانتساب إلىٰ أكثر من علم معاصر[١]. والعلماء الرواد عادة ما يمثلون الجيل الأول للمتخصصين.

أما العالم الباني أو المؤسس فهو الذي يقوم بإخصاب الميدان المكتشف من قبل العالم الرائد أو الطلائعي؛ فالعلماء البناة هم متخصصون بشكل أدق، ويمثلون العلماء البارزين والبالغين أوج النضج في ميادين تخصصهم، كما أنهم يستطيعون إنجاز بحوث تجريدية، وبناء نظريات، وصياغة مفاهيم أو مناهج أو خلق مؤسسات أو تأسيس مجلات متخصصة، لكنهم يصبحون في الأخير مفكرين كلاسيكيين، وباحثين منغلقين في علم واحد، قد تكون لأعمالهم العلمية أهمية تتجاوز ميدانهم الخاص، ولكنهم لا يتجاوزون حدود حقلهم المعرفي الذي حدده الرواد أو الطلائعيون سلفًا[٢].

أما العالم المتلاقح، أو عالم التداخل، أو ما كان يعرف قديمًا بـ «الموسوعيين»، فهم وحدهم يمثلون العلماء المبتكرين البارزين، وهم الجيل الجديد من الباحثين الذين أحيوا عهد الموسوعيين؛ فهم قادرون علىٰ الجمع في عملهم العلمي بين تخصصات مختلفة؛ فالعالم المتلاقح أو عالم التداخل هو الذي يعمل علىٰ حدود العلوم، بل يستثمر جزءًا من أرض العلوم المجاورة له، أو هو العالم الذي يضع قدميه علىٰ تخصصين أو أكثر، فهم يشتغلون بناء علىٰ القاعدة الطبيعية التي تعتبر منجم الذهب موجودًا دائمًا بقرب المناجم الأخرىٰ، ويبقىٰ تصنيف العلماء المتلاقحين أو علماء التداخل أمرا نسبيًّا جدًّا؛ لأنه يصعب أن تجد عالمًا يجسد هذا النوع من التكوين المعرفي المتداخل بشكل كامل؛ لهذا فإن قدرة التصنيف التفسيرية والتحليلية لظاهرة تداخل المعارف محدودة إلىٰ حد ما؛ فعلماء التداخل لا يجدون بالمرة سقفًا واحدًا يختبئون تحته؛ فهم كالأنبياء الذين لا يكرمون عادة

---

(١) La méthode interdisciplinaire, p. 222-223.

(٢) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 223.

بين أهليهم، وتكون شهرتهم أكثر خارج تخصصاتهم.

وامتلأ التاريخ الإنساني بالعلماء المتلاقحين، أو علماء التداخل، وكانوا يدعون في كتب تصنيف العلوم والعلماء بالموسوعيين منذ أرسطو إلىٰ الآن؛ مما يزيد الطابع التداخلي والتكاملي للمعرفة الإنسانية ويؤكده، فعند تناولنا تاريخ المعرفة الإسلامية ونماذج العلماء الموسوعيين الذين برزوا فيها مما سنتناوله في القسم الثاني من هذا الكتاب، نجد نموذجًا تداخليًّا متميزًا للعلم والعلماء، وتاريخ العلم الغربي هو الآخر عرف هذا المد التداخلي من العلماء، ممن شيدوا معمار معرفة متداخلة، أكثر مما هي متخصصة ومغلقة الحدود، مما قد لا يوحي به ظاهر المعرفة الغربية الحديثة في خضم التطورات المعاصرة، والمكاسب المعرفية الجديدة والمتتالية.

لقد مثل ليوناردو دافينشي LEONARDO DAVINCI نموذجًا مثاليًّا يصعب تحقيقه اليوم؛ فقد استطاع العمل في اختصاصات معرفية متعددة في وقت واحد؛ فكان رسامًا رائعًا، وكاتبًا فيلسوفًا، ومهندسًا، وكوسمولوجيا Cosmologue، كما كان هذا النموذج من العلماء الموسوعيين يسمون بـ «المثقف الجامع»[1]. والفيلسوف إيمانويل كانط E. KANT كان يلقي محاضراته في موضوعات شديدة التنوع؛ كالرياضيات ونظرية الطبيعة والأنثروبولوجيا والجغرافيا الطبيعية والمنطق والميتافيزيقا والفلسفة الأخلاقية واللاهوت الطبيعي والموسوعة الفلسفية وعلم التربية، كما لقيت محاضراته عن التحصين، وتقنية النار اهتمامًا كبيرًا، ويحكىٰ عن كانط أنه تقدم بطلب للحصول علىٰ منصب الأستاذ المساعد للرياضيات والفلسفة، فقررت حكومة بروسيا أن تمنحه أول منصب شاغر للأستاذية، ومن سوء حظه أنه طلب منه في يوليوز ١٧٦٤ شغل منصب أستاذ فن الشعر والأدب ولكنه رفضه[2]،

---

(١) «انتقال النظريات»، إدوارد سعيد: ٣١.

(٢) «كانط: حياته وآثاره»، إعداد: مونيانا منصور، مجلة الفكر العربي، السنة الثامنة، العدد الثامن والأربعون، تشرين الأول ١٩٨٧م: ٢١٠.

ومن علماء التداخل أيضًا الذين طبعوا تاريخ العلم الغربي عالم الرياضيات النابغة وليم كنجدون كليفورد W. K. LIFFORD C (١٨٤٥-١٨٧٩م)؛ فقد أصبح إبان حياته القصيرة أستاذ الرياضيات التطبيقية في جامعة كمبردج العريقة ذات القدح المعلىٰ في الرياضيات، وهو أول من تكفل بعرض هندسة السطح المحدب لريمان في بريطانيا، وبحث طوبولوجيا المساحات فيها، وله أيضًا أبحاث متميزة في الجبر، وفي كتابه الصادر عام ١٨٧٨؛ أي قبيل رحيله، أوضح خطورة الاقتصار علىٰ تدريس العلوم الحديثة، واعتبارها الثقافة الشاملة، مع الجهل بماضي العلم وتداخل المعارف، ورأىٰ كليفورد أنَّ مباحث تاريخ العلم من شأنها أن تردم الهوة التي انشقت، وتعمقت بين الدراسات العلمية الحديثة، والدراسات الإنسانية كما تعبر عنها الفنون المجردة والآداب[١].

ويمكن اعتبار دعوة كليفورد هذه إرهاصًا ومقدمة للقضية المهمة التي فجرها فيما بعد لورد سنو P. C. SNOW في محاضرته الشهيرة «ثقافتان» التي ألقاها في الجامعة التي عمل فيها كليفورد، أي جامعة كمبردج، عام ١٩٥٩؛ فقد كان لورد سنو عالمًا طبيعيًّا محترفًا، يقضي نهاره مع العلماء، وأديبًا هاويًا يقضي أمسياته مع الأدباء، وقد أفزعته الشقة الواسعة بين الثقافة العلمية والثقافة الأدبية حتىٰ أصبح ممارسوها فريقين متقابلين، لكلٍّ خصائصه، ومنطلقاته، ومفاهيمه، ويجهل كل واحد أو يتجاهل الآخر وعالمه ومنجزاته، كما ظهر له خطورة فصل العلم -باعتباره مضامين ومفاهيم وأجهزة ورموزًا- عن علاقته بالحياة والثقافة بمعناها الشامل، وكان من الذين ألحوا علىٰ ضرورة أن يدرس طلبة العلوم موادًا إنسانية وفلسفية، ويدرس طلبة الإنسانيات موادًا علمية وتطبيقية، وهذا ما كان يحلم به كليفورد[٢]. ولم تذهب دعوة كليفورد سدًىٰ، التي كانت وفية لطبيعة المعرفة الغربية، بل وجد

(١) فلسفة العلم في القرن العشرين: ١٧.

(٢) نفسه: ١٨. وينظر أيضًا: ضرورة العلم: دراسات في العلم والعلماء، ماكس بيروتز، ترجمة وائل أتاس وبسام معصراني، مراجعة عدنان الحموي، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢٤٥، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المحرم ١٤٢١هـ/ مايو ١٩٩٩م: ١٠.

من علماء التداخل في الغرب أو أمريكا من جسدها بعمق ودقة؛ كما نجد مثلا في نموذج العالم الأمريكي نعام تشومسكي N. CHOMSKY؛ فهو فيلسوف لغوي ومؤرخ وعالم اجتماع، كما عرف ببحوثه في ميادين متداخلة كثيرة، أما ستين روكان STEIN ROKKAN فكان يبحث في السياسة المقارنة، ويجمع بين معطيات مأخوذة من التاريخ، وأخرىٰ من علم الاجتماع، ومفاهيم مستقاة من الجغرافيا والتاريخ؛ لبناء شجرة نسب للأحزاب السياسية في أوروبا الغربية، أما جبريل ألموند GABRIEL ALMOND فعرف بالاعتماد علىٰ مفاهيم علم الأنثروبولوجيا لبناء نظريات عدة في ميادين مختلفة، أما كارل دوتش KARL DEUTSCH فإسهاماته كانت عبارة عن نظريات فسيفسائية، مستقاةٌ مفاهيمها من تخصصات كثيرة كالفلسفة والتاريخ والاقتصاد وعلم التحكم Cybernétique وتاريخ العلوم، أما أعمال سيمون مارتن SYMON MARTIN فتصنف ضمن علم الاجتماع؛ أي السوسيولوجيا، وكذا في العلوم السياسية، وقد برزت قدرة هذا العالم في الجمع بين التخصصين في إطار علم جديد يدعىٰ علم «الاجتماع السياسي» La sociologie politique، أما العالم منصور أولسن MANCUR OLSON فقد عرف باستثماره نظرية الأملاك الجماعية المأخوذة من تخصص المالية العامة، لدراسة مظاهر السلوك الجماعي[١].

وهؤلاء العلماء جميعًا ليسوا فلاسفة، ولكنهم علماء تداخل قادرون علىٰ استثمار تخصصات مختلفة لبناء نسق معرفي متكامل. وإذا كان هؤلاء قد برزوا في ما يعرف بالعلوم السياسية والاجتماعية، فإن آخرين قد برزوا في مجالات أخرىٰ متداخلة، ويكفي أن نعلم أن معظم الحاصلين علىٰ جائزة نوبل من علماء التداخل؛ إذ عرفوا بقدراتهم التركيبية الفائقة للربط بين الفروع العلمية، مما لا يعترف به رسميًا مؤسسو هذه الجائزة، بسبب هيمنة التخصصات التقليدية.

أما في مجال الدراسات الفلسفية والنقدية، فـ «مؤسسة البحث الاجتماعي» التي

---

(١) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 62-63.

ساهمت في تطوير نظريات نقدية عديدة للمعرفة والمجتمع، مؤسسوها هم رواد مدرسة فرانكفورت الفارّون من عقم النظرية الماركسية وانغلاق منظومتها، فهم لم يعرفوا بالانتماء إلىٰ حقل علمي محدد؛ فماكس هوركهايمر MAX HORKHEIMER اشتغل في الفلسفة، وعلم الاجتماع، وعلم النفس الاجتماعي، أما تيودور أدورنو THEODOR ADORNO فكان مجال بحثه الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس والنقد الثقافي وعلم الموسيقىٰ. أما فرانز نومان FRANZ NEWMAN، وأوطو كيركهيمر OTO KURCHHEIMER، فعرفا بالعمل في العلوم السياسية والقانونية، والأمر نفسه يمكن ملاحظته بالنسبة إلىٰ الجيل الثاني من المدرسة، الذي يتزعمه يورغن هابرماس JURGEN HABERMAS الذي اشتغل في الفلسفة وعلم الاجتماع وفلسفة اللغة وفلسفة العلوم[١].

وإذا كان النموذج الأول من علماء التداخل استطاع إدخال علوم ومفاهيم في مجالات غير مجالاتها الأصلية، والنموذج الثاني استطاع الاشتغال في الوقت نفسه في حقول مختلفة، فإن هناك نموذجًا آخر يتحقق فيه معنىٰ التداخل المعرفي من خلال الارتحال بين التخصصات بعد إحكامها؛ فكان أوغن فيبر EUGEN WEBER في أعماله حول القرن التاسع عشر في فرنسا نموذج العالم المؤرخ الذي انعطف نحو علم الاجتماع، وفي المقابل نجد العالمين راينهارد بانديس REINHARD BENDIX وشارل تيلي CHARLES TILLY يمثلان نموذج عالم الاجتماع الذي تحول إلىٰ التاريخ[٢]. أما شارل كولي CHARLES COOLEY فقد بدأ مشوار حياته عالم اجتماع واقتصاديًا في الآن نفسه، وكانت أطروحته الأولىٰ بعنوان «نظرية الاقتباس» Theory of Transportation (١٨٩٤م)، وكانت من الأعمال الأولىٰ في علم البيئة، ثم غير مساره واتجه إلىٰ علم النفس، واهتم علىٰ

(١) Ibid. , p. 100.

(٢) L'innovation dans les sciences sociales, p. 121.

الخصوص بالنتائج النفسية للظواهر الاجتماعية، واشتهرت مؤلفاته: «الطبيعة البشرية، والنظام الاجتماعي»، و«التنظيم الاجتماعي» و«المسار الاجتماعي»، وأثبت أنَّ كل العلاقات الاجتماعية تتجلىٰ وتظهر في العقل البشري، وكان صاحب الامتياز في إبراز حقل معرفي جديد ومتداخل هو «علم النفس الاجتماعي» La psychologie Sociale[1].

ونموذج آخر يمثله غوستاف لوبون GUSTAVE LE BON؛ فقد أنجز خلال مساره العلمي بحوثًا متميزة في الأنثروبولوجيا وعلم البيئة والعلوم التجريبية؛ أما بحوثه في العلوم الطبيعية، فكانت ذات طبيعة مختلفة؛ إذ ابتكر آلات للتسجيل، وحلل قدرات المخ، ودرس الضوء الأسود، والطاقة النووية الداخلية ودخان السجائر، ثم نشر كتابًا عن المنهاج الفوتوغرافي الموجه للتصميمات والخرائط، كما نشر كتابًا نادرًا عن تربية الخيول! فكان بحق نموذج العالم التداخلي الذي يصعب تصنيفه، والذي يسكنه حب استطلاع نبيل، وطموح معرفي بلا حدود؛ فقد توجه في نهاية حياته إلىٰ علم النفس الاجتماعي، آخذًا معه تراكماته المعرفية السابقة، بل حاول تطبيق ملاحظاته للخيول علىٰ بعض الظواهر البشرية[2]! والأمر نفسه يقال بالنسبة إلىٰ لعالم إرنست ماخ ERNEST MACH الذي كان رياضيًّا وفيزيائيًّا ثم تحول إلىٰ الاقتصاد ثم إلىٰ علم النفس، وأخيرًا استقر في حقل البيولوجيا[3]. أما مالينوفسكي فقد بدأ حياته الجامعية بدراسة الرياضيات والفيزياء وأبدع فيهما، وبعد ذلك اجتذبته العلوم الإنسانية[4].

وهناك نموذج من علماء التداخل يدعون بالعامين Les généralistes ويتميزون بالعمل في حقل معرفي واسع، وكذا في فروعه، أو في الحقول المجاورة له جدًّا؛ فهم يتوسطون في اهتماماتهم بين المتخصصين والموسوعيين؛ وهم أغلب علماء القرن التاسع عشر؛ كجون ستوارت مل JHON STUART MILL، الذي كان في

---

(١) Ibid. , p. 228.

(٢) Ibid. , p. 229.

(٣) L'innovation dans les sciences sociales, p. 234.

(٤) فلسفة العلم في القرن العشرين: ٣١.

أصله وتخصصه فيلسوفًا، ثم اشتغل في حقل الاقتصاد والسياسة بشكل بارز جدًا، وكذا كارل ماركس KARL MARX الذي كانت تتوزعه ثلاث شخصيات: شخصية ماركس الفيلسوف، وماركس الاقتصادي، وماركس عالم الاجتماع، ويمكن أن ندعي الشيء نفسه بالنسبة إلىٰ زميله فريديريك إنجلز FREDERICH ENGLS؛ فماركس و«مل» لا يشتغلان في جل الميادين التي يشتغل فيها عادة علماء التداخل من الموسوعيين؛ إذ لم يعرفوا بالعمل في مجال علم النفس أو علم اللغة أو الجغرافيا أو حتىٰ الأنثروبولوجيا[١]، برغم تداخلها البيّن مع علم الاجتماع، وكذا الحقل الاقتصادي.

ورغم اعتمادنا هذا التصنيف للعلماء، إلا أنَّه يلزم أن نبقىٰ حذرين في ادعاء القوة التصنيفية والتفسيرية لمجال اشتغال العلماء وقدراتهم علىٰ إنجاز بحوث تداخلية معقدة؛ فالتصنيف ذاته قد يختلف من علم لآخر، وليس فقط بحسب العنصر أو طبيعة البحث الذي عرف به عالم التداخل؛ فماكس فيبر مثلًا بحسب علم التاريخ يصنف ضمن علماء التداخل، ولكن بنظر علم الاجتماع يعتبر عالمًا عامًّا Généraliste، مما يبين صعوبة التصنيف خصوصًا عند تماس علوم متداخلة بشكل مكثف كعلمي الاجتماع والتاريخ.

لقد عرف تاريخ العلم إذن نماذج من علماء التداخل أو الموسوعيين، منذ أرسطو إلىٰ اليوم، والنماذج التي ركزنا عليها كان ينتمي معظمها إلىٰ القرنين الماضيين، مما يعني أن ظاهرة الموسوعية لم تنقطع، برغم التعديلات والتصنيفات الجديدة لصفة الموسوعية، والغريب أنَّ أغلب أولئك الذين ذكروا تمثيلًا لا حصرًا لم يشغلوا مناصب أكاديمية في الجامعات، وحتىٰ الذين تيسر لهم ذلك لم يمكثوا فيها طويلًا، كما أنهم لم يخضعوا لتكوين نظامي محدد إلا قليلًا، مما يزيد ويؤكد أنَّ الإبداع في العلم أعظم من أن يحصر بين جدران جامعات أو معاهد، أو داخل أنساق مغلقة تدعىٰ «التخصصات»! وهذا ما يبرر شرعية تداخل المعارف وواقعيته

(١) Voir: L innovation dans les sciences sociales, p. 218.

في استمرار حركة الإبداع التي عرفها تاريخ العلم، وكل هذا لا ينسينا ما يعترض هذه الأطروحة التي نتبناها من معوقات حقيقية في واقعنا المعرفي المعاصر أمام الانفجار العلمي، وتضاعف حجم المعرفة بشكل سريع جدًّا، حتىٰ أصبح مستحيلًا علىٰ عالم اليوم أن يحيط بكل ما في تخصصه، بله أن يتجاوزه إلىٰ تخصصات خارجية أخرىٰ، فأمام تجزؤ المعرفة لم يعد ممكنًا للفرد إلا استيعاب بعض القطع المعرفية الصغيرة؛ لتجنب الغرق في محيط المعرفة الكبير، والجواب عن هذه الاعتراضات سيكون عبر مساحات هذا الكتاب، ولكن ذلك لا يمنعنا الآن من طرح سؤال المعرفة الموسوعية وآفاقها.

٣- آفاق المعرفة الموسوعية وحدودها:

رغم ما يوجه من نقد لعلماء التداخل باعتبارهم غزاة ومحتلين لعلوم أخرىٰ بشكل عنيف فيه فوضىٰ[1]، إلا أنَّ تقدير مجهوداتهم وقدرتهم علىٰ الإبداع ما زال يسيطر علىٰ فلاسفة العلم، وكذا علماء المنهج، وما زال الاهتمام بهم قائمًا، من حيث البحث عن طرقهم في اختراق حدود تخصصاتهم الأصلية، وكذا طرق تكوينهم، ومقاومتهم لزحف ظاهرة التخصص علىٰ العلوم والمعارف بعامة.

وشهرة علماء التداخل عادة ما تنشأ خارج تخصصاتهم، ولكن هذا لا يعني بالضرورة أنهم مهمشون دائمًا داخل ميادينهم، ولكن قوتهم الابتكارية في التنقل من علم إلىٰ آخر، أو من فرع إلىٰ آخر داخل التخصص نفسه، هي من صنعت هذه الشهرة.

ولا تسعفنا البحوث البيليوغرافية لجمع معلومات أدق حول المسارات الفردية لعلماء التداخل؛ فهم عسيرو الضبط والتصنيف كما ذكرنا، وكثيرو التنقل والترحال بين التخصصات، وهم عادة ما يملؤون الفراغات الموجودة بين العلوم، ويدرسون كل شيء يصادفهم في طرقهم، وعليه، تبقىٰ أسباب تطورهم الفكري غير معروفة

(١) Voir: L innovation dans les sciences sociales, p. 231.

بدقة[١]، فحتىٰ من كُتب لهم العمل في مؤسسات البحث من معاهد وجامعات، لا يخضع تطور مسارهم للانتظام؛ إذ ينتقلون بين مهام كثيرة يصعب معها رصد عالم تداخل بعينه وإخضاعه لدراسة منسجمة ومتكاملة؛ فعالم التداخل سيزار لومبروزو CESARE LOMBROSO مثلا شغل كرسي الطب الشرعي Médecine légale والصحة العمومية L'hygiène publique (١٨٧٦م) والطب النفسي Psychiatrie والطب النفسي العيادي Psychiatrie Clinique (١٨٩٦م) والأنثروبولوجيا الجنائية Anthropologie criminelle (١٩٠٦م)، ونشر مؤلفات حول الجهاز العصبي، وكان معروفًا ضمن رواد علم الإجرام، كما استثمر معارفه الطبية لإنجاز دراسات تركز علىٰ رصد المحددات الوراثية للسلوك الإجرامي[٢]، كل هذا يؤيد ما ادعيناه من تعقيد عملية التعرف إلىٰ المسار الفكري المنتظم لعالم التداخل.

وبرغم أن «الموسوعة العالمية للعلوم الاجتماعية» ضمت ما يقارب المليون من أسماء العلماء الذين عرفوا بالموسوعية، أو علماء التداخل ممَّن توفوا قبل سنة ١٨٥٠م[٣]، فإن دورهم الإبداعي بقي غير معروف في كثير من الابتكارات العلمية؛ إذ كثيرًا ما ينسب المجهود إلىٰ متخصص مشهور في علم بعينه، ولما كان البحث التداخلي يمارس علىٰ تخوم التخصصات وفي مناطق تماسها وعلىٰ أطرافها، فقليلًا ما ينتبه إلىٰ هذه الأطراف أمام جاذبية المركز وسلطته، ولا يعترف بالتداخل رسميًّا، بل إنَّ هجرة عالم التداخل من علم لآخر كثيرًا ما تجعله عرضة للتهميش؛ إذ لم يعد يعرف له قرار في تخصص تقليدي معروف.

إنَّ علماء التداخل الذين يشتغلون في ملتقىٰ العلوم أو فروعها، لا يجدون مأوىٰ لهم، كالأنبياء الذين لا يكرمون عند أهليهم، بل يهانون؛ وقديمًا قالوا: «أزهد

---

(١) Ibid. , p. 228.

(٢) L'innovation dans les sciences sociales, p. 229.

(٣) Ibid. , p. 221.

الناس في علم عالمٍ أهلُه»! فهم لا يلتفت إليهم في ميدانهم الأم، رغم أنَّ تأثيرهم كبير في ميادين كثيرة؛ مثل المؤرخ توينبي، وجون بياجيه JEAN PIAGET، وهربرت ماركيز HERBERT MARCUSE، وفلهيم ريش WILHEM RICH، وإمانويل فلغشتين IMMANUELE WALLUSTEIN؛ فالبحوث النفسية لماركيز والكتاب التاريخي المشهور لتوينبي اكتسبت أهمية كبيرة وشهرة فائقة عند علماء الاجتماع، أكثر من علماء التاريخ، رغم أنَّ الحقل التاريخي هو تخصصهما الأصلي، والأمر نفسه يقال بالنسبة إلىٰ لبحوث الاجتماعية لفلغشتين التي اهتم بها علماء السياسة أكثر من علماء الاجتماع، برغم أنَّ الحقل الاجتماعي هو مجاله الاشتغال الأصلي، ويمكن إثبات الأمر نفسه بالنسبة إلىٰ لبحوث النفسية لسيغموند فرويد SIGMUND FREUD الذي استبعد بحوثه علماء الطب والنفس، في حين استفادت منها حقول معرفية كثيرة بشكل منقطع النظير، بل هي مدينة لبحوثه في تحقيق ثورات منهجية وتحليلية في مساراتها.

لقد كان علماء التداخل إذن مبدعين ومجددين ومؤثرين في مسار العلم والمعرفة، لكنهم مهمشون؛ وترسخ هذا التهميش بتمدد التخصصات الضيقة، والتطورات المعرفية الحديثة، حتىٰ أصبح الحديث عن علماء التداخل أمرًا شاذًّا، والحديث عن نظرية لتداخل المعارف أكثر شذوذًا! هذا كله ضيَّق من آفاق المعرفة الموسوعية لفائدة المعرفة المتخصصة، ولكنَّ المد والجزر بين المعرفة الموسوعية والمعرفة المتخصصة ظل حاضرًا في كل لحظات تاريخ العلم، منذ أن ظهرت التخصصات، وتفرعت العلوم، وتجزأت المعارف.

بداية استقلال العلوم وانفصالها

بقي التفاعل بين العلوم عملية منفتحة عبر التاريخ، وكل محاولات إغلاق المذاهب والعلوم بعضها في وجه البعض الآخر، لا يكون إلا مناهضة للتاريخ الفعلي للأفكار، وإعاقة للابتكار بعامة؛ فالاستدلال العقلي مثلًا لا ينفصل عن الصور الحدسية، بل يتداخل المجالان وبدرجات متفاوتة؛ فينتج التفاعل أنماطًا من الفنون والعلوم والمذاهب، وقد ظلت الاعتبارات الجمالية مكونًا لا يستغنىٰ عنه في اقتراح الفرضيات والحكم عليها، كما اعتبرت في المقارنة بين الفرضيات المتنافسة؛ ففي الحديث العادي للعلماء نجدهم يقولون هم أيضًا : «إنَّ هذه الفكرة جميلة»، و«إنَّ هذه الصيغة أنيقة»، و«إنَّ هذه العبارة بسيطة»؛ وكذلك من بين الخصائص التي تميز بها التصور الكوبرنيكي عن التصور البطلمي ميزاته الجمالية[1]، كما أنَّ النظريات العلمية في أصل تشكلها هي عملية تجميع لمفردات عدة، متداخلة ومنتسبة في أساسها إلىٰ علوم متعددة، وفروع كثيرة، وانتماء النظريات إلىٰ جذور مشتركة في المعرفة الإنسانية هو الذي يفسر مجموعة من الاكتشافات المتزامنة في تخصصات متنوعة؛ فتاريخ العلوم مليء بالاكتشافات المتشابهة التي أنجزت بشكلٍ منعزل، وفي الغالب أنجزها علماء غير متعارفين[2]، إلَّا أنَّ هذا لا يعني أنَّ العلوم متشابهة أو متماثلة، بل هي مختلفة، وأنَّ استيعاب

(١) «مفاصل التفاعل بين المعارف»، بناصر البعزاتي : ٧٣.

(٢) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 41.

اختلافها أمر ضروري، وطريق رئيس لفهم البناء الكلي والمتداخل للعلم[١]، هذا البناء الكلي الذي تمتزج فيه لغة المعرفة بلغة الثقافة، ولغة الكائن بلغة العقل[٢].

وبنهاية القرن التاسع عشر، ستعرف العلوم الغربية بداية التقسيم والتجزيء، مما سيحاول كثير من فلاسفة العلم الغربي إخفاءه[٣]. وسيسود فكر إبستمولوجي يتبنىٰ الفصل بين العلوم والفنون فصلًا تاما خلال الفترة ما بين الحربين، وسيسطع نجم الوضعانيين الذين يعتبرون مجال الحقيقة والصدق مثلًا من قبيل المنطق، بينما يعتبرون مجال الصور والتداعيات من قبيل الفن؛ فطابقوا بين المنطق.والعلم، كما طابقوا بين التصوير والفن، هذه الثنائية الضيقة والمصطنعة في جل مظاهرها، وإن كانت ستعرف سقوطًا مروعًا أمام إنجازات البحث الدقيق في تاريخ العلوم وقضايا الإدراك والعلم المعرفي، منذ أواخر الخمسينيات، إلا أنها ستطبع مرحلة تاريخ العلم ليس الغربي فقط بل الإنساني بطوابعها الخاصة ورؤاها الأحادية الصارمة للعلاقة بين العلوم، وهكذا جعل الوضعيون المنطقيون العلم النشاط العقلي الأوحد، الذي ينقسم بين فئتين لا ثالث لهما؛ فئة العلماء الذين يقومون بجمع المعلومات ووضع النظريات، ثم فئة فلاسفة العلم الذين يقومون بتحليلات منطقية تساعد علىٰ تقدم العلم وازدهاره، وقد يقوم العالم نفسه بهذه التحليلات، وفي هذه الحالة سوف يصبح فيلسوفًا بعد أن كان عالمًا، أو يصبح عالمًا فيلسوفًا بالمفهوم الوضعي المنطقي للفلسفة، الذي يعني المطابقة بينهما، وبين التحليل المنطقي للعلم، فتغدو الفلسفة بأسرها علمية، ولا يعود ثمة متسع للميتافزيقي السابح في أجواء المطلق، أو الأخلاقي الحالم بمجتمع الفضيلة، أو السياسي الباحث عن اليوتوبيا، أو الجمالي الهائم في العالم الاستطيقي الخلاب[٤]!

---

(١) "Résoudre l'empilement des connaissances", U. S. Magazine, p. 20.

(٢) Voir: La méthode interdisciplinaire, N° 542, mars 2001, p. 31 -32.

(٣) La méthode interdisciplinaire, p. 31.

(٤) فلسفة العلم في القرن العشرين: ٢٩٥.

وبرغم محاولة الوضعيين المطابقة بين المنطق والفلسفة، إلا أنَّ ترسخ فكرة تجزيء العلوم جعلت المنطق يسلك مسالك مباحث عديدة، بدءًا من الفيزياء ووصولًا إلىٰ علم النفس، وهي الانفصال عن الفلسفة لتصبح علومًا مستقلة؛ فلم يعد المنطق مرتبطًا بالفلسفة كما كان طوال تاريخه؛ إذ بعد تطوراته المتتالية أصبح علمًا مستقلًّا وثيق الصلة بالرياضيات علىٰ الخصوص، واليوم أصبح يرتبط أكثر بعلوم مستحدثة في النصف الثاني من القرن العشرين، كعلوم الكمبيوتر والدراسات المعرفية واللغويات العامة؛ هذه التخصصات العلمية الجديدة أصبحت تنحدر بشدة تجاه الرياضيات[١]، وليس تجاه المنطق كما حاول الوضعيون أن يرسخوا، أو في اتجاه الفيزياء التي جعلها راسل Russel أخطر العلوم وأهمها، واعتبرها البوصلة الموجهة للعقل العلمي ومحور فلسفة العلم[٢].

وبالإضافة إلىٰ هذه الحقائق والمعطيات المرتبطة بتطور فلسفة العلم ومناهج البحث المعرفي، التي أدت منذ نهاية القرن التاسع عشر إلىٰ رسم الحدود بين العلوم، أو جعل بعض العلوم مهيمنًا علىٰ البعض، أو محاولة إلغاء كل علاقات التفاعل والتداخل بين المعارف، يمكن تلمس أسباب أخرىٰ تساهم في انفصال المعارف وتباعد بعضها عن البعض؛ فهناك أسباب مرتبطة بطبيعة المعرفة في ذاتها؛ إذ هي تتوسع باستمرار وتتطور لتنقسم بنفسها عن ذاتها بحسب جاك لاكان J. Lacan[٣]، وهناك أسباب أخرىٰ ترجع إلىٰ المنهج لا إلىٰ موضوع العلوم؛ أي نظرية العلم، وإطار المفاهيم المستثمرة في البحث، وغياب خطاب منهجي مشترك بين العلوم[٤].

ويأتي أيضًا دور المؤسسات الجامعية ومعاهد البحث، باعتبارها عناصر مساعدة

---

(١) نفسه: ٢٧٢.

(٢) نفسه: ٢٨٢.

(٣) Voir: La méthode interdisciplinaire, p. 36.

(٤) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 115. et: La méthode interdisciplinaire, p. 23-24.

في عزل العلوم عن بعضها؛ إذ نجد تخصصات متداخلة في أصلها، لكنها منغلقة معزولة في المؤسسات تحت مسميات عديدة، كما أن التنافس والصراع والاختلاف بين المؤسسات قد يساهم في فصل العلوم لأسباب لا علاقة لها بالبحث العلمي؛ فجزء كبير من العلوم السياسية في الولايات المتحدة الأمريكية، ينتمي في أوروبا إلىٰ علم الاجتماع أو القانون، كما أن اللسانيات التاريخية يدرسها في أوروبا علماء اللغة والنحو، بينما هي مرتبطة في أمريكا بقسم اللسانيات الحديثة، وما يسمىٰ في ألمانيا أنثروبولوجيا، يسمىٰ في أمريكا الأنثروبولوجيا الفيزيائية Anthropologie Physique، وما يسمىٰ في أمريكا بالأنثروبولوجيا سوسيو ثقافية Anthropologie socioculturelle، يسمىٰ في ألمانيا إثنولوجيا Ethnologie، وفي ألمانيا أقسام لتخصصات لا نظير لها في بقية الجامعات العالمية؛ تجمع بعضًا من مظاهر المالية العامة والاقتصاد والعلوم الإدارية والتاريخ والإحصائيات وعلم الاجتماع[1]؛ هذه الأمثلة تبين الطابع النسبي للفروق بين العلوم والمعارف، وتبرز دور المؤسسات وكذا الدول من حيث التقسيمات الإدارية في عزل العلوم والمعارف وفصلها.

وإضافة إلىٰ هذه الأسباب، هناك ظاهرة الانشطار العلمي؛ إذ تنقسم المعارف والعلوم عن بعضها البعض، فيتحول التخصص الواحد إلىٰ فروع متعددة، قد تمس هذه الظاهرة مختلف العلوم؛ وعلىٰ سبيل المثال لا الحصر، فقبل سنة ١٩٣٠م كان علم الاجتماع يتكون أساسًا من بعض ميادين البحث؛ كالعائلة والطبقات العائلية، والتعميرُ كان جزءًا كبيرًا من علم اجتماع العائلة، إلا أنه اليوم ينتمي للحقل الديمغرافي، وباقي الميادين المذكورة قبله بقيت محصورة فقط في الكتب، ومعظم الباحثين اتجه إلىٰ حقول أخرىٰ مستخرجة من علم الاجتماع الأصلي، كتاريخ علم الاجتماع، أو الدراسات البشرية، أما الطبقة أو الطبقية التي كانت ميدان بحث في السابق، فقد أصبحت بفعل عملية الانشطار مفاهيم أساسية مستعملة في كل العلوم

(١) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 82.

الاجتماعية وفروعها، وكذلك التعمير أصبح فكرًا قائمًا بذاته من حيث المؤسسات ومناهج البحث، وأصبح يسمىٰ في الغالب «الدراسات الحضرية» مغادرًا حقل الاجتماع.

أما علم السياسة، فقد ولد من انشطار علمي التاريخ والاجتماع؛ ففي البداية كانت السياسة تدرس باعتبارها تخصصًا أكاديميًا داخل أقسام التاريخ أو القانون أو الفلسفة، إلىٰ أن غادر وودراو ولسن WOODROW WILSON الجامعة لبداية مساره السياسي ورئاسة الولايات المتحدة بعد فوزه في انتخابات سنة ١٩١٢م، وكانت مقاربته القانونية الدستورية Légalo-institutionnelle قد تم تجاوزها، وأصبحت تطرح مقاربات جديدة لمعالجة السلوك السياسي من الوجهة العلمية المتخصصة، فظهر تخصص علم السياسة، الذي انشطر بدوره إلىٰ فرع علمي جديد هو «النظرية السياسية» التي تجزأت في الجامعات الأمريكية إلىٰ ثلاثة فروع مستقلة عن بعضها البعض؛ وهي: الفرع التاريخي، والفرع القانوني، والفرع التجريبي، وبعد سنة ١٩٧٣م أضيفت الميثودولوجيا أو علم المناهج La méthodologie من مجال الإبستمولوجيا وفلسفة العلوم، إلىٰ حقل النظرية السياسية، فأصبحت مقسمة إلىٰ التخصصات التالية: تاريخ النظريات، ونظام المناهج، والفلسفة السياسية، وعلم المناهج، والأنظمة التحليلية[١]. وبهذه الطرق الانشطارية أصبحت التخصصات تتشكل، ثم تتحول إلىٰ فروع علمية صغيرة، مما كاد يمحو الطابع التداخلي للمعارف، ويكرس النزوع التجزيئي في العلوم بدعوىٰ التخصص، مما سنتعرض له في الفقرة التالية.

---

(١) L'innovation dans les sciences sociales, p. 84.

تشكل التخصصات

١- الانشطارية مدخل إلى التخصص:

ليست الانشطارية ظاهرة علمية حديثة، وإنما تعتبر تتويجًا للمراحل التي تمر منها عادة النظريات والأنساق المعرفية، من توسع وتمدد علىٰ مستوىٰ أجزائها؛ إذ تصبح هذه الأجزاء غير قابلة للتطور إلا بمغادرة النظرية الأم، ولو أن انشطار المعارف يغذي التواصل بين العلوم، ويخلق جسور عبور من خلال إحداث ممرات بين المعارف، إلا أن هذه العملية، وبفعل حالات التكاثر والاختلاف والتنوع بين الأجزاء التي سبقتها، كثيرًا ما تحول تلك الأجزاء إلىٰ نظريات قائمة بذاتها، وتخصصات مستقلة بنفسها[١]! وقد ينتج عن عملية الانشطار حقول معرفية غير مستقلة بالكامل، ولكنها هامشية وذات ارتباط جزئي بأحد الحقول الأصلية التقليدية؛ إذ لا يعني الانشطار في بعض الحالات الانفصال التام بين العلم الأصلي والأجزاء المفصولة عنه ولو شكلت تخصصات مستقلة، ذلك أن المبادلات غير المرئية بين العلوم والأفكار تبقىٰ قائمة ووفية للطابع التداخلي للمعرفة الإنسانية.

ويمكن التمييز بين نوعين من الانشطارات: الأول انشطار مؤسستي، والآخر غير مؤسستي؛ فالأول يكون باستقلال فرع نظرية ما، أو علم في شكل وحدة

---

(١) L'innovation dans les sciences sociales, p. 78.

أو برنامج، بحسب متطلبات مؤسسة ما، وأما الثاني فهو يوازي فتح حقل جديد للبحث، ولا تكون عملية الانشطار دائمًا واضحة وصريحة، فرجل اقتصاد -مثلًا- مهتم بمشاكل التنمية لا تكون لديه اتصالات مع اقتصاديين وسياسيين ومؤرخين وعلماء اجتماع، وكذلك مع أنثروبولوجيين من ذوي الاهتمامات نفسها، لكنه يصعب تصور أن اهتماماته فرع منشطر من النوع المؤسستي.

وقد تعرضت مجموعة من العلوم لانشطارات عنيفة؛ فإضافة إلىٰ ما ذكرناه سلفًا يمكن القول إن العلوم الطبيعية قد بلغت الذروة في الانشطار، من غير نسيان العلمين القديمين والكبيرين: الفلسفة والتاريخ؛ لأن الفلسفة والعلوم الطبيعية والتاريخ هي أكثر العلوم امتلاءً بالنظريات الفرعية والمعارف الجزئية القابلة للانشطار؛ أما الاقتصاد واللسانيات فهما أقل العلوم انشطارًا[١]؛ فالفلسفة، وهي العلم القديم أو «أم العلوم»، تعرضت لانشطار كبير، وفقدت أجزاء كبيرة من مكوناتها؛ من الرياضيات إلىٰ علم اللاهوت، ومن علم الفيزياء إلىٰ علم النفس وعلم الاجتماع والمنطق، وقد كانت عوامل التمدد والتكاثر والرغبة في تسهيل البحث والمراقبة وراء انشطار هذه العلوم عن الفلسفة التي ستبقىٰ جمرتها متقدة تحت رماد تلك العلوم، في انتظار مثل هذه اللحظات المعرفية التي نعيشها اليوم، والتي بدأت فيها الفلسفة تستعيد توهجها وريادتها للعلوم كأنها أم تبعث من جديد في إطار إحياء عمليات التداخل والتواصل المكثف بين المعارف.

أما علم النفس فبعد انفصاله عن الفلسفة، تعرض هو أيضًا لعمليات انشطار جزئية ومتعددة، وبروز فروع جديدة تحولت هي نفسها إلىٰ تخصصات قائمة بذاتها، مثل علم النفس الوقائي La psycho-immunologie الذي حطم مجموعة من التقاليد الفكرية المرتبطة ببعض المقولات الديكارتية، كتقسيم جسم/ عقل وما ينتج عنه[٢]، كما كان للثورة السلوكية في مجال الأبحاث النفسية دور كبير في

---

(١) L'innovation dans les sciences sociales, p. 117.

(٢) Ibid., p. 136-137.

تنشيط عمليات الانشطار داخل علم النفس، التي تحولت إلىٰ عناوين جديدة، كبرت وتطورت لتصبح تخصصات مستقلة، وذات علاقات مع حقول معرفية أخرىٰ؛ كلما اقتربت منها ابتعدت أكثر عن محضنها الأول علم النفس التقليدي.

لقد لاحظنا إذن كيف كانت الانشطارية مدخلًا للتخصص، وهذا التخصص نفسه سرعان ما ينقسم إلىٰ تخصصات دنيا، وهكذا تخضع المعرفة إلىٰ عمليات تجزيء دقيقة جدًّا؛ فظاهرة التخصص إذن ساهمت في تدمير البناء التداخلي للمعرفة الإنسانية، وأصبحت أقسام الجامعات ومراكز البحث تتمحور حول هذا التخصص؛ فبناءً عليه يتم تقسيم برامج البحث والتعليم والتكوين، بل تصنيف المعرفة وترتيب العلوم؛ كل هذا يجعل التخصص في حد ذاته محل تساؤل عن قيمته وسيرورته ومستقبله!

٢- التخصص: مطلب منهجي، أم قدر العلوم والمعارف؟

بالرغم من أن المعارف كانت متداخلة في أصلها كما أشرنا لذلك أكثر من مرة، إلا أن التخصص أصبح هو الآخر ظاهرة علمية ذات اعتبار خاصّ في مجال دراسة تاريخ العلوم وفلسفتها، وكذلك عند الحديث عن نظرية المعرفة، ولا نستطيع مسايرة بعض الباحثين في ادِّعاء أن التخصص ظاهرة حديثة[١]؛ فالانشطارية بكل أنواعها، التي تنتج عنها الفروع المعرفية التي تتحول إلىٰ تخصصات مكتملة، كانت ظاهرة بارزة في تاريخ العلوم، إلا أنَّ التخصص في الوقت الحديث، أصبح يتخذ أشكالًا عميقة ودقيقة، تحت تأثير الانفجارات المعرفية المهولة، التي تتجاوب مع ما يعيشه العالم من تطور وتغير وسرعة، حتىٰ أصبح التخصص في العلوم والمعارف هو الأصل، أو كاد. لهذا سنجد صعوبة في الاستدلال علىٰ أطروحتنا التي تقوم علىٰ النقيض من كل هذا، الذي أصبح عليه العلم اليوم، وتدعو، من غير ملل ومن غير قليل من المغامرة والحدة، إلىٰ هدم قدسية التخصص، والتبشير بإطار

---

(١) L'innovation dans les sciences sociales, p. 76.

معرفي جديد ومتداخل، يساعدنا علىٰ هذا الادعاء معطيات كثيرة سنأتي علىٰ ذكرها في حينها.

ويصعب إعطاء تعريف جامع ومحدد لمفهوم التخصص؛ فمن الباحثين من يعتبر عملية الإلمام بأطرافه أمرًا مستحيلًا، ثم إنَّ هذه الأطراف غير معروفة، ومتجهة نحو اللانهاية، وكأنه ينسل من الظلام بغتة لا نعرف له مصدرًا[١]! وهناك من يحاول أن يعطي للتخصص تعريفًا إجرائيًّا كما فعل الباحث «موتي نيساني» عندما اعتبر التخصص عبارة عن مجال مقارنة بمجال آخر، ينطوي علىٰ خبرة بشرية، يشكلها فئة من الخبراء المختصين نسبيًّا، وانتسابهم لهذا المجال جميعًا هو علامة تميزهم، إضافة إلىٰ اشتراكهم في الأهداف والمفاهيم والحقائق والمهارات والمناهج[٢].

وإذا كنا قد اعتبرنا التخصص أحد النتائج المنبثقة عن ظاهرة الانشطار العلمي والمعرفي، فإنَّ أسباب نشأة تخصص ما وهيكلته واستقلاله تطرح أكثر من سؤال علىٰ الباحثين؛ فمنهم من اعتبره أمرًا حتميًّا؛ ذلك أن المعرفة تتجزأ بالضرورة إلىٰ وحدات منفصلة[٣]، وهناك من اعتبره أمرًا ضروريًّا، خصوصًا في الحالة التي نريد فيها أن ننقل المعرفة من إطار المقاربة النظرية إلىٰ مستوىٰ البحث التجريبي؛ فالتحول مما هو مجرد إلىٰ ما هو عملي يقتضي تحديد الحقل المعرفي بدقة؛ أي التخصص[٤]، وفي هذه الحالة تذهب وجهة النظر هذه إلىٰ أنَّ البحث الموسوعي أو التداخلي سيكون أقل فائدة[٥]؛ فالتخصص، بحسب هذه الرؤية، هو بحث أحادي، حول موضوع محددة معالمه، وواضحة مراحله، فهو إذن بحث منظم،

---

(١) Voir: La méthode interdisciplinaire, p. 18.

(٢) Voir: "Interdisciplinarity and the study of mind", Renato Sabbatini and Silvia Helena Cardoso.

(٣) Voir: La méthode interdisciplinaire, p. 35.

(٤) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 75.

(٥) L'innovation dans les sciences sociales, p. 157.

وهو بذلك بحث مفيد للمعرفة والعلم؛ في النهاية تَعتبر هذه النظرة التخصص أمرًا لا يمكن تفاديه، ولكن علينا فهم حدوده فقط[1].

ولكن برغم هذه الاستدلالات لم تكن هذه النظرة مقنعة بحيث تجعلنا نلم بحقيقة التخصص من حيث النشأة؛ ولذلك ذهب باحثون يصنفون الأسباب الحقيقية الأخرىٰ لنشأة ظاهرة التخصص في العلوم والمعارف؛ فبعض الدراسات ذهبت إلىٰ أنَّ أسباب التخصص دينية مرتبطة بألواح موسىٰ؛ ذلك أنَّ النبي موسىٰ ﷺ كان معه بروتوكول سري لاهوتي يقسم الفكر الإنساني إلىٰ علوم متخصصة وأكاديمية[2]، ولا يبدو هذا السبب وجيهًا؛ إذ لا يخرج عن ظاهرة البدايات الأسطورية التي نسبت إلىٰ كثير من العلوم والمعارف أو الظواهر؛ كما نجد في تاريخ العلوم الإسلامية مثلًا عند حديث مؤرخي الأفكار عن عصر الترجمة وأسباب ذلك، فيتم إقحام حلم المأمون ضمن أسباب بروز الترجمة[3]! وهناك من أرجع نشأة التخصص إلىٰ أسباب معرفية (إبستمولوجية) ومنهجية (ميثودولوجية)، كما رأينا في الحديث عن ظاهرة انشطار المعرفة، وهناك من يعتبر الأسباب فكرانية (أيديولوجية)؛ لسلب بعض الحقول المعرفية المتداخلة قوتها وتأثيرها؛ مثل الفلسفة، والتاريخ، وعلم الاجتماع؛ ففي فرنسا مثلًا، بعد أزمة ماي ١٩٦٨م، سعىٰ وزير التربية الوطنية الجديد، وهو أستاذ قانون، إلىٰ إلغاء علم الاجتماع، بدعوىٰ أن السوسيولوجيين أو علماء الاجتماع أصحاب بلبلة وفوضىٰ وتحريض

---

(١) Ibid., p. 80.

(٢) Ibid., p. 72.

(٣) وهناك أفكار أخرىٰ ذات أصل أسطوري تذهب إلىٰ أن مخلوقات مجهولة قد زارت الأرض من مجرات أخرىٰ، وأقامت عليها ردحًا طويلًا من الزمان، كان كافيًا لتزويد نخبة من الناس بمجموعة من المعارف والتقاليد، تطلبت من أهل الأرض كل الزمن الممتد منذ ذلك الحين إلىٰ الآن لاستيعابها، كما ذهب توماس كوهن THOMAS KUHN إلىٰ أنَّ هناك دائمًا عناصر أسطورية قوية في الصورة القابعة في أذهان العلماء عن تاريخ الموضوع الخاص الذي يدرسونه، وعن تاريخ العلم بصورة عامة (ينظر: العدد، من الحضارات القديمة حتىٰ عصر الكمبيوتر: ١٢، ٣٠٤).

للطلبة، من خلال أبحاثهم ودراساتهم؛ فعمل علىٰ تفتيت علم الاجتماع، وتجزئته إلىٰ تخصصات دنيا غير متفاعلة، وبالتالي غير مؤثرة، وبذلك يتم عزل بعض الأساتذة - العلماء ويتم تشتيتهم بإرسالهم إلىٰ جامعات جديدة وصغيرة؛ حيث ينعدم التواصل بينهم[1]، كما قد تختلط الأسباب الفكرانية بالمظاهر المادية داخل المؤسسات والجامعات والمعاهد، من غير أنْ يعني هذا عدم جدوىٰ وجود أقسام وتخصصات بالجامعات البتة؛ لكنَّ طغيان بعض العوامل غير العلمية علىٰ التقسيم يجعل التخصص رهين الخلفيات الإدارية والفكرانية الضيقة؛ ذلك أنَّ التقسيم الإداري الذي يعمق ظاهرة التخصص المغلق كثيرًا ما يستثمر للحصول علىٰ وظائف وترقيات وامتيازات، تجعل بعض المشرفين علىٰ بعض التخصصات حريصين علىٰ بقائها لتحصين مكتسباتهم منها، وكل دعوة لتداخل التخصصات أو دمجها هي تهديد لحصون التخصص ولمنافعه[2]، وهذا ينتهي بنا إلىٰ أن كثيرًا من التخصصات هي في الأصل حقول مصطنعة لأغراض غير علمية، مما يحول المعرفة إلىٰ درجات إدارية وحسب، أكثر منها مقولات ومفاهيم ومناهج وإشكالات، وفي المحصلة الأخيرة تبقىٰ التخصصات انعكاسًا لقيم اجتماعية غير علمية، مهما تلبست بالإطار النظري أو المنهج التطبيقي[3].

وبرغم احتماء المتخصصين داخل حصون تخصصهم في إطار هوية جماعية مصطنعة، إلا أنَّ التواصل بينهم قليل، بل إن العلاقات بينهم يكسوها الشك والخوف والازدراء المتبادل؛ فتوماس كون Thomas Kuhn يرىٰ أنَّ المتخصص

---

(١) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 152 -153.

(٢) L'innovation dans les sciences sociales, p. 115, 117.

(٣) Voir: Léo Apostel, Guy Berger, Asa Briggs et Guy Michaud: Interdisciplinarité, Problèmes d'enseignement et de recherche dans les universités, Ce rapport est fondé sur les résultas d'un séminaire sur l'interdisciplinarité dans les universités, Oorganisé par le C. E. R. I. avec la collaboration du Ministre fran.aise de l'éducation nationale . l'université de Nice, France, Du 7 au 12 septembre 1970, p. 119.

يهتم بالعلاقات الداخلية لتخصصه علىٰ حساب العلاقة مع العالم الخارجي[1]، وحتىٰ إن كان هناك تواصل، فكثيرًا ما يكون فقط بين المتخصص، وزملائه في التخصص، وبعض استطلاعات الرأي غير الرسمية تؤكد العلاقات المحدودة للمتخصص، سواء في أوروبا أو في أمريكا[2]؛ أما في الجامعات فأصبحت التخصصات أقسامًا تفصلها ممرات فارغة، وخالية من أية حركة علمية أو تواصلية، وكل قسم أو تخصص يتوفر علىٰ صندوقه البريدي، ومفكرته الخاصة، وأساتذته، وطلبته، وأنشطته إن وجدت، وهذا أمر ملحوظ حتىٰ في الجامعات العالمية الكبرىٰ كشيكاغو مثلًا[3].

إنَّ التخصص إذن يجعل العالِم منعزلًا داخل حدود ضيقة، مهتمًّا بقضايا جزئية وصغيرة، وغير مطلع علىٰ ما يجري حواليه في الحقول المعرفية الأخرىٰ، مما يضفي علىٰ أبحاثه ونتائجه كثيرًا من النسبية وعدم الدقة، ثم إن المتخصص برغم انطوائه علىٰ ذاته يبقىٰ عرضة لكثير من التناقضات والاختلافات الداخلية، التي لا يمكن تجاوزها إلا بالانفتاح علىٰ مجالات أخرىٰ، من خلال آليات تداخلية واضحة، وإلا سيبقىٰ هذا المتخصص مختنقًا داخل تخصصه، وعرضة لكثير من الأزمات العلمية والاضطرابات النفسية المتتالية.

٣- أزمة المتخصص:

تعرضت ظاهرة التخصص لانتقادات لاذعة جدًّا؛ لما تسببه من مشاكل للبحث المعرفي بعامة؛ فالفيلسوف الإسباني خوسي أوتيجاست يصف التخصص بالبربرية، ويسمي المتخصصين بـ «الجهلاء الجدد»؛ ذلك أنَّ تخصصهم جعل من علمهم سدًّا منيعًا، يحجز عنهم كل ما دون تخصصهم من معارف وخبرات، بل يجعل هذا الباحث التخصص هو المسؤول الأول عن عجزنا عن فهم مجتمعنا

---

(١) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 80.

(٢) Ibid., p. 291.

(٣) Ibid., p. 293.

واقتصادنا[1]، ويتهم باحث آخر المتخصص بالخجل وقلة المبادرة والتريث، والمتخصص، بنظره، يعيش على الوهم، كما أنَّه مهووس، وتتجاذبه رغبات متناقضة؛ فهو يسعىٰ من غير ملل إلىٰ توسيع تخصصه وتمديد حدوده، وفي المقابل يقسمه ويجزئه إلىٰ ما لا نهاية ناسيًا أهداف الإنسان من البحث المعرفي؛ إنه يعيش عمىٰ الحقيقة والواقع، وهو في الحقيقة يزدري الحقيقة، ويتوهم السيطرة علىٰ الواقع؛ إنه إنسان منتحر في النهاية[2]!

إنَّ المتخصص شبيه بعالم الحشرات L'entomologiste الذي يمعن في ملاحظة أنياب ذبابة فينبهر بذلك ناسيًا العالم كله، بل هدفه من ذلك العمل؛ فيغرق في ملاحظاته تلك، ومن جهة أخرىٰ شبه المتخصص بإقطاعي صغير، يجري في كل الوجهات داخل ملكه؛ لإقناع نفسه وإيهامها في الوقت ذاته بأن الملك له، وألا أحد من الغزاة المحتلين يمكن أن يفاجئه! إنَّ المتخصص يعتقد بأنه يملك سلطة المعرفة لأنه خلق فراغًا حوله؛ فهو يسود في ملك من غير رعايا! وهو يعرف أن له لغة خاصة به لا يتقنها الآخرون، وبذلك يحتمي داخل تخصصه ويخفي عجزه عن خوض مغامرة المعرفة والبحث، وهو لا يشتغل إلا لنفسه ولحسابه، ويعيش التيه في ميدان لا يعني أحدًا، ولا يهتم به إلا هو[3]، كل هذه الاعتبارات تولد عند المتخصص أزمات نفسية إلىٰ درجة أصبح فيها يخاف عدم المعرفة أكثر مما يخاف الموت؛ فهو يؤرقه ألا يجد ما يلاحظه، أو ما يقوم به داخل تخصصه؛ لذا تجده يكثر الكلام والعمل، موهمًا نفسه أن هناك أشياء يمكن توفيرها وادخارها؛ إنه متيَّم بالمعرفة الجزئية التي تعتبر قضيته الكبرىٰ[4]!

ولو أنَّ المتخصص يتواصل عادة مع زملائه في التخصص، إلا أنه يعيش دائمًا

---

(١) ينظر: الثقافة العربية وعصر المعلومات: ٤٤.

(٢) Voir: La méthode interdisciplinaire, p. 15, 17, 18, 19, et L'innovation dans les sciences sociales, p. 91.

(٣) Voir: La méthode interdisciplinaire,p. 15, 16, 17, 19.

(٤) Ibid., p. 16, 17, 18.

غريبًا[١]، غربة لن يخلصه منها إلا الفرار إلىٰ ضاحية علمه، ومجاورة العلوم الأخرىٰ، وهذا إنقاذ فكري له أولًا، قبل أن يكون التحامًا مع الحقيقة المعرفية المتكاملة، وهذا ما قام به علماء متخصصون بارزون، كانت لهم شهرة كبيرة داخل تخصصاتهم؛ فلما انتقلوا إلىٰ علوم أخرىٰ عملوا علىٰ تخصيب حقولهم المعرفية، وأبرز أمثلتهم نعام تشومسكىٰ في مجالات الرياضيات، واللسانيات، والعلوم السياسية[٢]؛ فالمتخصص مطالب بأن ينزع من قلبه الخوف علىٰ حدود تخصصه، فالخريطة المعرفية الحقيقية تظهر أهمية الميادين العلمية المنبثقة عن تداخل علوم كثيرة، كما أنَّ أسطورة الحدود بين العلوم بدأت تنهار شيئًا فشيئًا، وإذا تشبث المتخصص بحدود مجاله فسيتعرض للعزلة كما وقع لبعض علماء الاقتصاد مثلًا، ممن بالغوا في تقديس وظيفة تخصصهم، وألحوا علىٰ أحادية البحث الاقتصادي واستقلاليته[٣]، ثم إنَّ المنبهرين بتخصصاتهم قد لا ينتبهون إلىٰ حتمية الانشطار المعرفي؛ فيباغتهم، فتتمزق التخصصات في أيديهم، وتطوح بهم رياح التداخل المعرفي في وادٍ سحيق، فلا أحد اليوم من المتخصصين يستطيع أن يوقف ظاهرة الانشطار تلك، ويمنع تكوين حقول معرفية متداخلة ومترابطة، حتىٰ أصبحنا نتحدث عن «الأسرة المعرفية» وليس عن التخصص؛ فالفلسفة، مثلًا، لم تبق كما كانت، وكما ذكرنا سابقًا، لقد انفصلت عنها أو قل انسلت منها تخصصات كثيرة حتىٰ لم يبق مرتبطا بها إلا المنطق في تعريفه القديم، والتاريخ، ونظرية القيم، والميتافيزيقا، والإبستمولوجيا التقليدية، وكان هذا ضدًّا علىٰ رغبات الفلاسفة، الذين لم يطيقوا أن يروا أم العلوم تفقد أبناءها الواحد تلو الآخر. ولكن الانشطار المعرفي الطبيعي يؤدي إلىٰ فروع معرفية متداخلة تقوم بدورة كاملة لتلتقي من جديد، أما الإصرار علىٰ التخصص الواحد والأحادي، فهو اغتيال للحقيقة،

(١) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 91.

(٢) Ibid., p. 237.

(٣) Ibid., p. 180.

وتجميد للمعرفة، ومعاكسة للتاريخ، والعلم المتطور، رغم القيمة العلمية للتخصص الدقيق والمفتوح في إنتاج المعرفة وإبداع العلم.

وما قيل في الفلسفة، سلفًا والآن، يمكن أن يقال عن علوم أخرىٰ كما ذكرنا مثل علم الاجتماع، وعلم النفس، والرياضيات، والإعلاميات، واللسانيات؛ فالتخصص قد يكون إذن اختيارًا منهجيًّا، لكن لا يلغي الأصل المتداخل للمعارف، والعلاقات التواصلية الضرورية بين الباحثين؛ لأن كل فراغ بين علمين هو فراغ معرفي لا ينبغي أن يكون؛ فالتخصص إذن لا ينفي وجود قواسم مشتركة بين العاملين في تخصصاتهم المختلفة؛ إذ كم من باحث مهما كان مجال عمله تشغله جملة من الهموم والاهتمامات المشتركة، غالبًا ما تتمحور حول علاقة الثقافة بالعلم؛ العلم باعتباره ميدانًا للعمل المتخصص، والثقافة باعتبارها إرثًا معرفيًّا، وحمولة أخلاقية، ومنظومة عقدية متداخلة، تمارس سلطتها علىٰ توجيه البحث العلمي المتخصص[١]، وأهمية البحث التداخلي هي التي أوحت لـ «جان بياجي» برسم الهدف الأسمىٰ لحركية العلوم في السنوات الأخيرة، وهو التوجه نحو اتحاد ميادين البحث، أو علىٰ الأقل تقاربها، وفق أهداف جديدة تتناسب ووظيفة العلم الحاسمة في العالم المعاصر[٢].

وخلاصة القول: فمهما تكلمنا عن أهمية التخصص في تعميق البحث العلمي، فلا بد من نقد ظاهرة التعصب الأعمىٰ للتخصص؛ إذ التخصص المنغلق تمامًا دون بقية العلوم فكرة مستحيلة[٣]، ثم إنَّ ما عاشه العالم الغربي منذ عصر النهضة من تطورات أصبح ينقلب عليها؛ إذ شهدت العلوم الإنسانية في الغرب في عصر

---

(١) «الورقة الأولية لمجموعة بحث حول العلم والثقافة»، جامعة محمد الأول بوجدة، المغرب، مجلة المنعطف، العدد الحادي عشر، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م: ٧.

(٢) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 90-91.

(٣) Voir: "Qu est-ce que l'interdisciplinarité", Sinaceur, p. 10.

النهضة انقطاعًا كاملًا، حتىٰ أصبح لكل علم مرجعيته؛ إذ الاقتصاد مرجعيته اقتصادية، والسياسة مرجعيتها سياسية إلخ؛ هذا يعني في واقع الأمر الانفصال الكامل عن فكرة القيمة الشاملة وتشيؤًا كاملًا للمعرفة، وفرضًا للنماذج غير المادية[1]، وهذا ما أصبح متجاوزًا في البحث العلمي في الغرب اليوم؛ أي عودة العلوم والمعارف إلىٰ أصولها التداخلية كما كانت.

(١) «في أهمية الدرس المعرفي»، عبد الوهاب المسيري، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الخامسة، العدد العشرون: ١٢٦-١٢٧.

تطور نظرية العلم الحديث في اتجاه التداخل

١- التشكلات الأولى لفكرة التداخل:

ما زال العلم في أعم تعاريفه يشكل عاملًا قويًا من عوامل التكامل في العلاقات الإنسانية؛ ففي المستوىٰ الأساسي الأقصىٰ، يسعىٰ العلم إلىٰ إقرار الحقائق الكلية؛ أي المعرفة العامة التي يتوافر بشأنها اتفاق في الآراء، والتي ترتكز علىٰ أفكار ومقولات يكون هدفها مستقلًّا عن الفرد بغض النظر عن جنسيته، أو أصوله العرقية، أو جنسه، أو لونه، أو معتقداته المرجعية، أو مكانته الاجتماعية، بقدر ما تكون أفكاره وملاحظاته صحيحة وأصلية[1]؛ فالعلم إذن نوع من التعاقد المشترك بين الناس جميعًا، ولو أن من يقوم بالبحث العلمي أفراد معدودون عرفوا بالعلماء أو الباحثين، إلا أنَّ الوظيفة الأسمىٰ للبحث العلمي هي خدمة الإنسان، وتحسين ظروف عيشه، وإشباع فضوله الفطري في طلب العلم، وتحقيق تميزه العقلي والأخلاقي عن باقي عناصر الكون.

والوعي بهذه الوظيفة المحورية للبحث العلمي هو الذي ولد فلسفات علمية جديدة برزت منذ بداية القرن الماضي، لكنها تشكلت واكتملت في نهايته، انطلقت من عملية تجاوز مرحلة الافتتان والانبهار بالعلم وسر عظمته، إلىٰ مرحلة حسن تشغيله وتوجيهه وتطويعه لمواجهة مشكلات مستجدة بفعله، وتخدش في صميم

(١) ينظر: العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث: ٣٧-٣٨.

وظيفته، وتسبب للإنسان متاعب أكبر تهدد بأخطار أعظم من قبيل مشكلة البيئة، واستنفاد الموارد ومصادر الطاقة المخزونة، وتراكم النفايات، وتضخم تكنولوجيا الترفيه التافه، وقضايا الجينوم البشري، وأخلاقيات الاستنساخ، والتحكم في الصفات الوراثية للإنسان، والتعاظم المتوالي لأسلحة الدمار الشامل؛ هذه التحديات المرعبة هي التي جعلت من مهام البحث العلمي مع بداية القرن الحادي والعشرين إبداع مناهج بحثية فاعلة لتوظيف المعلومة وتشغيلها، وابتكار نظم تكاملية وتخصصات متداخلة وبرامج مركبة، تتعاون جميعها لسد حاجات معرفية وبشرية ملحة ومتزايدة[1].

كان الوعي بهذه التحديات العلمية جاريًا منذ نهاية القرن التاسع عشر، حتىٰ أصبح هاجس العلماء هو التحكم في بعض الإفرازات السلبية للتقدم العلمي، وأصبحت تبرز إلىٰ الوجود أفكار في نقد العلم، كما أصبح التطور الأعمىٰ لبعض التخصصات ينذر بكوارث كونية غير محتملة، وعليه كانت الدعوة إلىٰ ربط العلم بفلسفته، وكذا بتاريخه، في أفق منهج معرفي متداخل ومتناسق، وعلىٰ العموم فقد تم تجاوز هذه المرحلة الآن، وحدث اندماج واقتران حقيقي وحميمي بين فلسفة العلم وتاريخه، وسوف نرىٰ أن هذا الحدث الأساسي كان تطورًا ونماءً لفلسفة العلم ذاتها، وبفضل جمع من كبار فلاسفتها طيلة القرن العشرين[2]، ومنذ عام ١٩٢٩م، تاريخ المناظرة الشهيرة بين كاسيرر CASSIRER وهيدغر في دافوس Davos حول كانط، اتضح أن الصراع في العلم لم يعد بين تخصصات أو مدارس، ولكن بين أجيال تعاني مشاكل جديدة، وتسعىٰ للإجابة عن أسئلة مستجدة[3]، ولم يكفّ كانط نفسه عن الدعوة إلىٰ تأسيس بحث تداخلي مستوعب لطبيعة المشاكل المعقدة والمركبة؛ فهو يرىٰ الفلسفة مدينة بتقدمها إلىٰ نمو العلوم الطبيعية من جهة،

---

(١) ينظر: فلسفة العلم في القرن العشرين: ٤٩١.

(٢) فلسفة العلم في القرن العشرين: ١٦.

(٣) ينظر: الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، يورغن هابرماس: ٧٠.

وإلىٰ اقتران الرياضيات بالفيزياء من جهة أخرىٰ؛ فالنظام الذي أقيم في الفكر بفضل دراسة هذه العلوم، بنظره، اتسع ليشمل أيضًا فروع الفلسفة وأجزاءها الخاصة[1]، وكان هذا أيضًا هو إحدىٰ المبادئ التي أسس عليها أرنولد توينبي فلسفته التاريخية؛ إذ رأىٰ أنه لا توجد أمة في العالم تتأتىٰ دراسة تاريخها بمعزل عن تواريخ بقية الأمم، وكما لا يمكن دراسة مرحلة من تاريخ العلم وفلسفة التفكير العلمي بمعزل تام عن المراحل الأخرىٰ المفضية إليها[2].

لقد لاحظنا إذن كيف بدأت العلوم ينفتح بعضها علىٰ البعض، وبرزت حقول أخرىٰ أصبحت رائدة البحث العلمي، خاصة تاريخ العلم وفلسفة العلم، ونماذج متكاثرة من البحوث التداخلية، بل وجد من الباحثين من تعصب لأهمية تاريخ العلم أيما تعصب، واعتبره محور النظرية العلمية الحديثة، والمدخل الأساسي لتشييد معمار نظرية تداخلية تتعاضد فيها حقول معرفية عديدة؛ فجورج سارتون - مثلًا- يرىٰ أن تاريخ العلم ضرورة علمية تربوية وثقافية في آنٍ واحد، وأكَّد أن الطريق إلىٰ تأسيس جهد علمي تداخلي هو تلقيحه بشيء من الروح التاريخية؛ إذ كيف يجهل العالم أصول أفكاره، وكيفية تخلقها، وجهد السابقين العظام الذين يقف علىٰ أكتافهم؟! أما بالنسبة إلىٰ لطلبة فلا جدال طبعًا في أهمية تدريس العلوم وقيمتها العلمية، ولكنها تفقد كل قيمة تربوية لها، بل تصبح مفردة إن قدمت للدارسين معرفة بلا تاريخ، وفضلًا عن هذا وذاك كان تاريخ العلم عند سارتون أيضًا ضرورة ثقافية، لأنه القادر علىٰ رأب الصدع بين العلوم الطبيعية، والنزعة الإنسانية، وهذه، بنظره، أشأم معركة عرفتها البشرية، كما لاح لوليم كليفورد من قبل، وكما أكد لورد سنو من بعد، وشرع جورج سارتون في ترسيم معالم النزعة الإنسانية الجديدة؛ حيث تتكامل المعارف وتتداخل من خلال تضافر العلم عن

(١) «الفلسفة وتاريخ الفلسفة»، إيمانويل كانط، ترجمة وتقديم علي حرب، مجلة الفكر العربي، السنة الثامنة، العدد الثامن والأربعون، تشرين الأول ١٩٨٧م: ١١٩.

(٢) ينظر: فلسفة العلم في القرن العشرين: ٢٢.

طريق تاريخه، مع الدين والفلسفة والفنون والآداب والجمال[1]، وكما ذكر بالنسبة إلىٰ للمدرسة فرانكفورت، فحلقة فيينا هي الأخرىٰ تداخلت فيها الفئتان اللتان ميزتا العلم في القرن العشرين؛ فئة العالم -الفيلسوف، وفئة الفيلسوف- المنطقي؛ فهم جميعًا استوعبوا جيدًا «الرسالة المنطقية والفلسفية» لفنغشتين، وسلموا بها تسليمًا حتىٰ عدت إنجيل الدائرة وكانوا يرتلونها ويتدارسونها ويجدون العزم في تطبيقها، حتىٰ في الوقت الذي كان فيه فيتغنشتين مشغولًا بنقض الرسالة أو تطويرها في «بحوث فلسفية»، ثم إنَّه لا ينتمي أصلًا إلىٰ أية جماعة أو مذهب أو معهد بحث[2].

وإزاء هذا الواقع العلمي الجديد، بدأت العلوم تتداخل وتتكامل، وبدأ الحلم الثقافي القديم يلوح في الأفق؛ حلم تكامل العلوم وتداخلها، وكذا الفنون وامتزاج المعارف والخبرات، واندماج أنساقها الرمزية والنظرية وإشكالاتها العلمية، وجاء ظهور الكمبيوتر في نهاية الأربعينيات ليتوج هذا المنحىٰ؛ فقد برز الدور الجديد للعلم من خلال الحاسوب الرقمي Digital Computer، وهو ثمرة التقاء الفيزياء والرياضيات والهندسة الإلكترونية، وأدىٰ هذا الإبداع الجديد إلىٰ ثورة تكنولوجيا المعلومات، وهي عصارة امتزاج ثلاثي العناصر: عتاد الكمبيوتر Hard Ware والبرمجيات Soft Ware وشبكات الاتصالات Communication net Works[3].

لم تعد إذن حدود التخصصات معوقًا أمام الابتكار العلمي، بل أصبحت مجالات تعميق هذا الابتكار، وفتح فجوات جديدة للتواصل بين العلوم، وأصبحت التناقضات التي غرقت فيها تخصصات عدة تفسر من خلال نظريات وتحلل بواسطة مفاهيم علوم أخرىٰ، مما نقل البحث العلمي من ضيق التخصص إلىٰ سعة التداخل، ومن انعزال المتخصصين وانطوائهم إلىٰ مشاركة علماء التواصل

(١) ينظر: فلسفة العلم في القرن العشرين: ١٩.

(٢) ينظر: نفسه: ٢٩٣-٢٩٤.

(٣) ينظر: الثقافة العربية وعصر المعلومات: ٦٨.

وتعاونهم فيما بينهم، فأضحت أغلب العمليات العلمية الابتكارية تتم علىٰ حدود العلوم؛ أي علىٰ هامش التخصصات وأطرافها.

وبدأ التخصص يتعرض لعمليات تفريغ شاملة، وقد كان مركزًا مهيمنًا ومحصنًا إلىٰ وقت قريب كما كان يدعي المتخصصون، وعمَّت فكرة التداخل كل المعارف والعلوم، ولم يفلت من قبضتها أي تخصص، ونشطت عمليات التفاعل بين المعارف بشكل منقطع النظير.

٢- توسيع فكرة التداخل نظريًّا وتطبيقيًّا:

وبموازاة الأشكال التداخلية بين العلوم، نشطت البحوث المعرفية؛ سواء علىٰ مستوىٰ علم النفس المعرفي أو الذكاء الاصطناعي، أو ما أصبح يسمىٰ بـ «النظرية العامة لميثودولوجيا العلم»؛ وهو مبحث يدرس الخواص المشتركة بين مختلف النظريات العلمية، من حيث حركيتها التفاعلية، وليس من حيث بنيتها[١]، وأصبحت الأسئلة تطرح عن كيفية اشتغال الذهن البشري، وكيفية تفكير الكائنات الإنسانية، ومن خلال هذه التساؤلات المعرفية والفلسفية والمنهجية، أصبح الحديث عن الإبداع الإنساني مترابطًا ومتداخلًا، وغزت هذه المباحث المعرفية كل الحقول المعرفية؛ فالنص العلمي أو الثقافي أو الأدبي لم يعد مغلقًا ومنحصرًا في معانٍ محددة، بل غزته أطروحات تداخلية تعتبر أصواته آتية من هنا وهناك؛ من الشعر ومن الكتب المقدسة، وكذا من مؤلفات الحياة اليومية ومقولاتها[٢]، كما أن نظرية التلقي، وهي في أصلها متفرعة عن البحوث المعرفية التي تحدثنا عنها، قد تسربت إلىٰ علوم كثيرة، وقد أحدثت تغيرات جذرية في الدراسات الأدبية والنقدية الحديثة؛ فالنظرية في أصلها تداخل بين التلقي الاجتماعي والواقع النظري النصي؛ أي

---

(١) ينظر: «دور المنطق في بناء النظرية الفيزيائية»: ٨١-٨٢.

(٢) ينظر: «دور المعرفة الخلفية في الإبداع والتحليل»، محمد مفتاح، مجلة دراسات سيميائية أدبية ولسانية، العدد السادس، خريف-شتاء ١٩٩٢: ٨٦.

الجمع بين التلقي الانتقائي والواقع اللاإرادي[١]؛ فنظرية إيزر WOLF GANG IZER تذهب في اتجاه تركيز الأنساق المعرفية؛ فمن خلال استقراء مصادر هذه النظرية ومرجعياتها، سواء عند ياوس أو إيزر، نسجل اعتمادها علىٰ حقول كثيرة متداخلة؛ كالإرث التاريخي والفلسفي العلمي الألماني، وكذا علىٰ ما أنجز في مجال الدراسات الإنسانية والنفسية والإبستمولوجية والفنية في الفكر الإنساني عامة، وقد استعملت من قبل إما في المجال التاريخي أو النفسي أو في الدراسات الأدبية[٢]، وقد اعتمد إيزر في تغذية فرضياته علىٰ مفاهيم الظاهراتية أيضًا، وقد ظهرت عنده في شكل أوضح أكثر مما عند ياوس، واعتمدت علىٰ علم النفس واللسانيات والأنثروبولوجيا[٣]، كما استعار بعض مفاهيمه ومصطلحاته من الشكلانية وسايكولوجيا الجشطالت GESTALT ونظرية المعلومات والسيميولوجيا SEMIOLOGY ونظرية أفعال الكلام.

وبفعل هذا التداخل، أضحت النظريات العلمية والمقولات المعرفية تختبر خارج حدودها، كما أصبحت مجبرة علىٰ الاحتكاك بإشكالات في ميادين أخرىٰ، وتوسعت حدود العلوم التقليدية، ولم نعد نتحدث عن إنشاء تخصص جديد، بل أصبح الهم المعرفي الحديث هو تكوين مجالات علمية جديدة ومتداخلة، تتواصل فيها مجموعة من التخصصات وتتعاون، وتمت عمليات تركيب جديدة للحقول العلمية؛ أي دخلنا في عمليات تصنيف وترتيب جديدة للعلوم، تصل ماضي العلم بحاضره وتحدياته.

---

(١) Voir: Wolf Gang Iser:"Reader Response Criticism in perspective", in: Réception et Interprétation des textes, Publication de Faculté de Lettres et des Sciences humaines, Robert, Série: Collques et Séminaires, n0 36, 1995, p. 5.

(٢) ينظر: «نظرية التلقي والنقد الأدبي العربي الحديث»، أحمد بوحسن، ضمن: نظرية التلقي: إشكالات وتطبيقات، منشورات جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات، رقم ٢٤: ٢٦.

(٣) ينظر: نفسه: ٣٢-٣٣.

٣- الآفاق التداخلية للعلم الحديث:

إنَّ البحث التداخلي هو تطوير لما كان تكامليًّا في الماضي؛ مثل التكامل بين علم الأحياء La biologie والفيزياء La physique الذي تحول إلىٰ حقل معرفي جديد هو الفيزياء الحيوية La biophysique الذي أصبح له خبراؤه وجمعياته ولجانه ومناهجه وطلبته للدراسات العليا وصحفه، وأصبح التداخل سلوكًا عقليًّا وفق منهج متين، يوجه مراحل البحث الأساسي في دراسة المعرفة الإنسانية، والبحث أصبح يمارس داخل حقول علمية تضم مجموعات علوم، وأداتها المعرفية والمنهجية الفعالة هو التداخل؛ فهو مفتاح تحرك المجموعات العلمية من خلال ضبط علاقاتها، وتحسين شروط التفاعل النافع بينها، وصياغة مقولات ومفاهيم وتصورات نظرية معبرة عن كثافتها وفعاليتها الإبداعية، ولم يعد التقسيم الإداري أو الأيديولوجي ملزمًا في التعامل مع المعرفة، تحت غطاء التخصص أو الحفاظ علىٰ حرمته ورسم الحدود اللازمة بين العلوم؛ فالحدود لم تعد إلا أطلالًا لتقسيمات متجاوزة، داستها الفتوحات التداخلية، التي حررت مجموعة من المعلومات التي كانت محتجزة داخل التخصصات الضيقة، ولم يعد مجموعة من الباحثين والإبستمولوجيين مقتنعين بالتحصن داخل تخصصاتهم والممانعة داخل إطارات علمية ضيقة جدًّا؛ فبدأت الهجرة إلىٰ العلوم الأخرىٰ، برغم تردد بعضهم[١]، وقدرتهم علىٰ المغامرة في هذا المجال العلمي الجديد، ولهذا بدأت التخصصات العلمية التقليدية لا تتساوىٰ في اقتحام المجال التداخلي الجديد أو التفاعل مع مكتسباته[٢]، ولكن في المقابل هناك علوم هاجرت بكاملها إلىٰ حقول متعددة؛ مثل علم النفس الاجتماعي والاقتصادي، وبعضها يخضع لتطورات دائرية متوازنة كالاقتصاد السياسي[٣]، وهذا ما سنفصِّل القول فيه لاحقًا.

---

(١) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 89.

(٢) Ibid., p. 290.

(٣) Ibid., p. 89.

لقد بدأ البحث التداخلي يتوسع شيئًا فشيئًا، كما بدأ يملأ الفراغات التي كانت تسببها ظاهرة التخصصات المتباعدة فيما بينها، إلا أنَّ آفاق هذا البحث لم تتضح بعد، وما زالت تطرح بسببه أسئلة معرفية ومنهجية كبرىٰ؛ حول دلالات بعض التوجهات العلمية المصاحبة؛ كتوحيد العلوم، وتشابك العلوم، واستبدال المجموعات العلمية بالتخصصات! وغيرها من الأسئلة العلمية المحرجة، مما يعني أنَّ أسئلة العلم المعاصر، من خيث تعريفه ووظيفته ومصيره، ما زالت أسئلة مشروعة، ثم هل استكمل البحث التداخلي شروط وجوده منهجًا، ومفاهيم ونظريات ومضامين؟ ثم هل حقيقةً انتهت فترة التخصصات؟ وما علاقة الإبداع بكل هذه التصورات الهائلة في مسار العلم؟ أسئلة لن يدعي هذا الكتاب قدرة الإجابة عليها، ولكنه يملك مقاربتها، مع طرح أسئلة مرافقة علىٰ ظاهرة التخصص في المعرفة، ربما تكون أهم من الإجابة عن مصير البحث التداخلي ذاته وعن آفاقه!

انهيار قدسية التخصص

١- بداية تلاشي التخصص:

حذّر مجموعة من الباحثين من عملية امتداد المقاربة التداخلية في البحث العلمي الحديث، واعتبروا ذلك خلطًا للأنساق والمفاهيم والتصورات، وهذا -بنظرهم- ما يتسبب في إضعاف نظرية العلم، ويجعلنا نحصل في الأخير على خليط من الأفكار والمناهج والنظريات[١]، ولكن هذا التحذير يمنع تمدد التخصصات الطبيعي خارج حدودها، في اتجاه علوم أخرى؛ مشكلة ما يسمى بـ «الحقول الهجينة» Les CHMPSHybrides[٢]، وعليه بدأت تتلاشى الهوية الجوهرية الخاصة ببعض التخصصات، بفعل عمليات التداخل والتمازج المكثفة؛ كالاقتصاد وعلم النفس واللسانيات مثلًا، وهذا يزيد في إبراز الطابع الاصطناعي للحدود بين العلوم، كما لم يعد معترفًا ببعض التخصصات الصغيرة، التي هي في حقيقتها فروع علمية ألحقت بحقول تداخلية جديدة؛ كعلم الاجتماع التاريخي مثلًا، الذي أصبح ينتمي إلى الحقل المتداخل للتاريخ وعلم الاجتماع[٣]، وبدأ يتأكد أن التداخل مثلًا

(١) Voir: Yvonne Rogers, Microphone Scaife et Antonio Rizzo: N'est-il pas assez de Multidisciplinarité? Quand avons-nous besoin vraiment d'interdisciplinarité?, ?cole des sciences cognitives et calculantes, Université du Sussex, Brighton, Laboratoire de communication de multimédia de "université de Siena", Italie.

(٢) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 11.

(٣) Ibid. , p. 241.

هو الأصل في النظام المعرفي، بل هو الأساس لوجود المعرفة[١]، فلا يمكن مثلًا تطوير نظريات علمية متعلقة بعلوم الأرض من خلال تخصصات منفصلة؛ كعلم البراكين وعلم المناخ والجيولوجيا؛ إذ لا بد من أبحاث تداخلية وتنسيقية؛ لأنَّ الأرض في ذاتها نظام معقد ومتداخل من العناصر والأجزاء[٢]، فالبحث التداخلي هو الوسيلة الأنجع لإعادة ترتيب الأجزاء، وربط العلاقات الوظيفية بينها في إطار الحقل المتداخل، ولا ينبغي أن يعتقد أن الحقل المتداخل تتكدس فيه التخصصات والفروع والمعلومات؛ بل هو يخضع لنظام خاص، ويتم العمل العلمي فيه وفق شروط منهجية ومعرفية دقيقة؛ لأنَّ المعرفة الناجعة معرفة منظمة وليست مكدسة.

وبناءً علىٰ هذه المعطيات، وما ثبت من فعالية الآليات التداخلية في البحث العلمي، وكذا في مناهج التربية والتكوين، بدأت بعض المؤسسات العلمية تسعىٰ إلىٰ إلغاء نظام التخصصات الذي كانت تعمل به، وتم تعويضه بنظام متطور للدراسات العامة؛ إذ في ما مضىٰ، أي في القرن السابع عشر علىٰ التحديد، كانت الدراسات التي نسميها اليوم الدراسات العامة موجودة في الجامعات الغربية، وفي بداية الثلاثينيات من القرن الماضي؛ أي القرن العشرين، اقترح الباحثون العلميون اتباع برامج بحث أشد تركيبًا لربط التخصصات العلمية وخلطها، لتوسيع قدراتها علىٰ الإحاطة والشمول، وبذلك برزت أكثر البحوث التداخلية مع ازدياد تمويل البحث العملي لأغراض كبيرة، وبداية ظهور الانفجار العلمي بعد الحرب العالمية الثانية؛ فالبحوث في مجال «تطوير الرادار»، و«القنبلة الذرية»، و«المشاريع العسكرية» لا يمكن أن ينجزها تخصص علمي واحد؛ ولكن الأمر يتطلب التفاعل والتداخل المنسق بين مجموعة من التخصصات المختلفة، مثل الكهرباء البنائية La construction électrique والهندسة الميكانيكية La mécanique والفيزياء La

(١) Voir: Le méthode interdisciplinaire, p. 39, 41.

(٢) Voir: "Résoudre l'empilement des connaissances", p. 20.

physique والكيمياء La chimie[1]، والأمر نفسه يمكن أن ندعيه بالنسبة إلىٰ قضايا علمية أخرىٰ، مثل مقاربة الظاهرة اللغوية من جوانب متعددة؛ فلا يمكن أن يتم إلا من خلال خطابات متعددة، ووجهات نظر من زوايا كثيرة تتعاضد وتتعاون، لتحقيق نظرة شمولية متسقة ومنسجمة داخل الحقل المعرفي المتداخل، كل هذا ساهم إلىٰ حد كبير في التقليل مما يمكن أن نسميه بقدسية التخصص في العلوم في العصر الحديث.

٢- التواصل المكثف بين العلوم:

يرىٰ مارتن هيدغر MARTIN HEIDEGGER أن تحديد مناطق خاصة للتخصص ورسم حدوده ووضع كل تخصص في مكان محدد له لا يبعد العلوم بعضها عن بعض فحسب، بل يساهم في خلق تجارة تهريب معرفي ومنهجي متبادلة علىٰ تخوم التخصصات، أي نوع من التهريب علىٰ الحدود Trafic frontières، إلا أن ما يجري في تلك المناطق الحدودية كثيرًا ما يكون دافعًا أساسيًّا لإنتاج أسئلة جديدة، وإنتاج أجوبة تكون دائمًا حاسمة ومقنعة، وهذه الظاهرة المثيرة ما زالت غامضة غموض الجوهر الكامل للعلم الحديث ولماهيته الحقيقية[2].

وهذا الرأي الذي يذهب إليه هيدغر يحاول إثبات أن التخصصات لا تفرق تمامًا بين العلوم، ولا تفصل بعضها عن البعض، كما ذهب إلىٰ ذلك دعاة البحث التداخلي، والحقيقة أن هيدغر نفسه غير حديثه عن شكل التواصل، وتحدث عن عمليات تهريب بين حدود التخصصات؛ ذلك أن البحث المعرفي التواصلي بين التخصصات غير طبيعي، وفي حاجة عند التواصل إلىٰ عمليات غير مشروعة

---

(١) Robert Frodeman, Carl Mitcham et Arthur B. Sacks: "Questioning interdisciplinarity", Science, Technology and Society Newsletter, N0 126 & 127, Winter-Spring 2001.

(٢) Martin Heidegger: Science et réflexion, 1977 [1954], p. 170-171. et voir: "Questioning interdisciplinarity".

ك «التهريب»؛ إذ حتىٰ المعرفة المهربة من تخصص إلىٰ تخصص، هي غير معترف بها أولًا ضمن التخصص المهربة إليه، ثم لما كانت تفتقد الشرعية والاعتراف اللازم فهي لا تتوفر علىٰ بطاقة مرور قانونية، ولا توزع إلا في «السوق السوداء» لذلك التخصص؛ فينتج عن هذا بحث علمي غير مشروع، أو قل غير مفيد، أو بتعبير أدق غير مرخص له؛ أما البحث التداخلي فهو يسعىٰ إلىٰ إعادة تركيب الحقول المعرفية وتكثيف العلاقات التواصلية بين العلوم حتىٰ تصبح هي الأصل، ووضع تصورات وأنظمة نظرية ومفاهيمية لهذه العملية، ثم تشجيع الانتقال بين الحقول بطرق ميسرة وبضوابط علمية منظمة، أما انغلاقية التخصص وأحاديته، فلا تولد إلا العمليات التهريبية التي سبق الحديث عنها، وتشييد أجزاء علمية مقطعة الوصال ومحدودة الإبداع والابتكار، ولا يمكن تجاوز هذه الوضعية المحدودة مع الحرص علىٰ الإبقاء علىٰ التخصص مغلقًا[1]، ثم إن البحث التداخلي يعبر عن عمق خطاب العلم، ونظام التعاون المشترك الذي يربط العلوم أكثر مما يبحث عن علاقات تواصل شكلية بين العلوم، أو عمليات تهريب غير طبيعية[2]، واكتشاف هذه الشبكات والأنظمة التواصلية يعتبر من المؤشرات الهامة لتحقيق عمليات إبداعية نافعة، وعليه وبنشاط حركة البحث التداخلي لم تعد هناك فراغات ما بين العلوم، أو قضايا أو إشكالات موكولة إلىٰ تخصص واحد لتحريرها والإجابة عنها، بل أصبحت النظريات العلمية تملك من التعقد والتداخل والتشابك ما يجعلها قادرة علىٰ الإجابة علىٰ أسئلة علمية في ظرفية واحدة، مما كان يقتضي توزيعه علىٰ تخصصات مختلفة، ثم انتظار أجوبة مختلفة وربما متضاربة أو متدافعة؛ أما البحث التداخلي فهو تفاعلي وتنسيقي وتنظيمي، مما يضفي علىٰ عمليات البحث الفعالية والإيجابية، وينفع في تحقيق أقصىٰ درجات الإبداع.

---

(١) Voir: Martin Heidegger: "L'interdisciplinarité en perspective", U. S. Magasine, N° 542, Mars 2001, , p. 21.

(٢) Voir: La méthode interdisciplinaire, p. 172.

والتواصل بين العلوم، وإن اكتسىٰ صبغة مكثفة، لا يلغي الحدود تماما؛ فقد تبقىٰ بعض تجلياتها ولكنها تختلف من علم لآخر، ومن بلد لآخر[١]، كما أن مستوىٰ التواصل بين العلوم يختلف من علم لآخر ومن بلد لآخر.

ويأخذ هذا التواصل صيغًا متعددة؛ فقد يكون عبارة عن اكتساب كم معرفي متداخل ومتعدد المنابع لدراسة ظواهر ما، أو تلبية فضول معرفي ليس إلا، كما قد يكون من خلال تعارض النظريات وتنافسها؛ ذلك أن تاريخ العلم سيبقىٰ أكبر شاهد علىٰ المنافسة بين البنىٰ الفكرية والأنظمة المعرفية، ويبقىٰ هذا الشكل من التواصل بين العلوم عبر الصراع ضروريًا للتطور والتجديد والإبداع[٢]، كما قد تكون العملية التواصلية بين العلوم أكثر عنفًا من خلال ابتلاع العلوم لأخرىٰ، أو ضمها إليها بقوة التطور والتمدد، أو من خلال تبادل التأثير والتأثر بطرق هادئة ومنظمة وغير مرئية، وتعتبر مراكز البحوث والدراسات أفضل المجالات تجسيدًا للتواصل بين العلوم، أكثر من الجامعات والمعاهد الرسمية التي ما زالت تأسر الكثير منها التقسيمات الإدارية المؤسسة علىٰ فكرة التخصصات التقليدية[٣]، وإذا اعتبرنا أن التواصل العلمي بين العلوم مدخلًا أساسيًا للإبداع، فإن من الباحثين من ما زال يشكك في جدوىٰ التواصل بين العلوم، بل ويعتبره علىٰ الأقل غير مثمر دائمًا، خصوصًا إذا تحول التواصل بين العلوم إلىٰ عملية جمع بين العلوم، وتركيب معرفة مختلفة المواد من علوم متعددة حول موضوع ما فقط[٤]، ولكن هذا الاعتراض يندفع لما نعلم لاحقًا أنَّ البحث التداخلي هو أرقىٰ أشكال التواصل بين العلوم؛ إذ هو يختزل إطارًا فكريًا ومنهجيًا، ويتحرك وفق نظرة فلسفية متعمقة للظاهرة العلمية وللمباحث المعرفية، مدركة لقيمة الخصوبة الإبداعية التي تنشأ عن التواصل بين العلوم، وكذا للمعوقات المعرفية أو المنهجية التي تقف دون هذا

---

(١) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 234.

(٢) Voir: Ibid. , p. 204.

(٣) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 105.

(٤) Voir: Ibid.

التواصل، وتعيد البحث إلىٰ فترة التخصصات المغلقة[١].

وتبقىٰ نسبة الإبداع من خلال التواصل بين العلوم، ذات طابع تقديري غير محسوم، إن في المراكز أو علىٰ الأطراف؛ ذلك أنّ من الباحثين من يعد احتكاك العلوم وحركتها في اتجاه بعضها البعض اتجاهًا إلىٰ مركز العلم، مما يعني إغناءه وإخصابه[٢]، وهناك من يدعي أن عملية التواصل إفقار للمركز وتأسيس لنواة صلبة علىٰ الهامش[٣]، وتبقىٰ العملية في حاجة إلىٰ تعميق النظر، واختبار تمثيلي، من خلال نماذج علمية، أو حقول معرفية محددة.

٣- عجز التخصص:

كانت الثورات العلمية المؤثرة في تاريخ المعرفة وعلىٰ مصير الإنسانية نتاج أبحاث تداخلية؛ مثل الثورة الغليلية Galiléenne؛ أي نتاج الربط بين الرياضيات والفيزياء؛ فإدخال الرياضيات في التجربة كان الأصل في ظهور حقل تداخلي جديد هو الفيزياء الرياضية La physique Mathématique[٤]، إلا أن البحث التداخلي ليس من أهدافه فقط إثراء الإنجاز العلمي وتحقيق التفاعل بين أجزائه، ولكن أيضًا الإجابة عن الأسئلة التي وصل فيها البحث التخصصي إلىٰ الباب المسدود؛ مما يعرقل البحث واستمرار التطور، فالبحث التداخلي بما أنه يرتكز علىٰ آليات التداخل بين مفاهيم وإبستمولوجيات من تخصصات مختلفة، اعتبر دومًا أداة لتحقيق وحدة الفكر والرفع من مستوىٰ فهمنا لمشكلة من مشاكل البحث[٥]؛ فعملية تصنيف الكتب مثلًا، يصعب إخضاعها إلىٰ نظام موحد وفق النظرة التخصصية، وهذا ما يعانيه الباحثون والمتخصصون في علم المكتبات وحتىٰ أصحاب

---

(١) Voir: Ibid., p. 283.

(٢) Voir: La méthode interdisciplinaire, p. 126.

(٣) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 172.

(٤) Voir: "Qu'est ce que l'interdisciplinarité", Sinaceur, p. 11.

(٥) Voir: N'est-il pas assez de Multidisciplinarité?

الخزانات، أما عمليات تصنيف العلوم فقد توقفت فائدتها المنهجية منذ زحفت عليها التخصصات، لتقسم العلوم قسرًا إلىٰ تخصصات أحادية مغلقة، وانمحىٰ مفهوم التصنيف، كما عرف في تاريخ العلم، باعتباره آلية عملية ذات قوة تحليلية وتفسيرية لكثير من الظواهر والإشكالات العلمية، ولا ينبغي أن ننسىٰ أن التصنيف الذي وضعه مؤسسو نوبل، لم يعد معمولًا به عمليًا، وأصبح غير ذي فائدة، ولا يستجيب للطموحات العلمية الجديدة(١)، وزاد من تجاوز ذلك التصنيف المحدود عمليات العبور المستمرة للعلماء للإبداع في تخصصات خارج حدودهم ونظرياتهم الأصلية.

وجاء مؤتمر ١٩٩٨م حول تداخل المعارف(٢) في باريس، ليرسخ المناهج التعاونية بين المتخصصين، ويدعو إلىٰ تكامل التخصصات علىٰ مستوىٰ الوصف والتحليل، ودمج آليات البحث العلمي من حيث الأدوات والمناهج والمصطلحات، والقطع مع عصبية التخصص، والمساهمة الجماعية في تشييد صرح العلم الجديد من خلال التداخل والتكامل بين المعارف.

---

(١) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 94.

(٢) Voir: N'est-il pas assez d'interdisciplinarité?

في معاني التداخل

١- تعريفات التداخل:

التداخل مصطلح حديث، ولا يستعمل كثيرًا باعتباره آلية تحليلية أو تفسيرية لظواهر معرفية تتعلق بالعلاقات بين العلوم وتفاعلها لمعالجة إشكاليه بحثية، وعليه لن تفيدنا المعاجم اللغوية العامة أو الاصطلاحية الخاصة إلا في إضاءة بعض جوانب مصطلح «التداخل» أو تبين بعض الجذور الدفينة في دلالاته اللغوية الأصلية، أو في علاقته ببعض ألفاظ أسرته الاشتقاقية أو المفاهيمية كما سنرىٰ في الفقرة اللاحقة.

وقد تناول ابن منظور بالتعريف، في مادة [دخل]، مجموعة من المشتقات التي تفيدنا في تلمس بعض المعاني الإيجابية والسلبية لمصطلح التداخل في مجاله التداولي، سواء من الناحية العلمية النظرية أو الأخلاقية والسلوكية؛ فالدلالة المادية قد توحي بما هو إيجابي أو بما هو سلبي: «فالمُدَّخَل شبه الغار يدخل فيه، وهو مفتعل من الدخول، ويقال: فلان حسن المدخل والمخرج؛ أي حسن الطريقة محمودها»[1]، وقد يقال العكس: أي قبيح المدخل والمخرج، أما الدلالة المعنوية، فقد أوردها ابن منظور في سياق سلبي عندما قال: «والمُدخل: الدَّعِيّ

(١) لسان العرب، جمال الدين ابن منظور، دار الكتب العلمية، ودار صادر، بيروت، ١٤١٥هـ/ ١٩٩١م، مادة [دخل]: ١١/ ٢٤٠.

لأنه أدخل في القوم [وفي معنىٰ آخر] الدخيل: الضيف والنزيل، ورجل متداخل، ودُخَّل: كلاهما: غليظ، دخل بعضه في بعض، وناقة متداخلة الخلق: إذا تلاحكت، واكتنزت، واشتد أسرها»[1]. كما أورد ابن منظور دلالة سلبية أخرىٰ في سياق الحديث عما هو فكري وتصوري، فقال: «والدَّخل: ما داخل الإنسان من فساد في عقله أو جسم، وقد دَخِل دَخَلًا ودُخِل دَخْلًا، فهو مدخول أي في عقله دَخَل. وفي حديث قتادة بن النعمان: وكنت أرىٰ إسلامه مدخولا؛ الدخل، بالتحريك: العيب والغش والفساد، ويعني أن إيمانه كان فيه نفاق»[2]، ويتحدث ابن منظور مباشرة عن التداخل ويقول: «وتداخل المفاصل ودِخالها: دخول بعضها في بعض... الدِّخال: مداخلة المفاصل بعضها في بعض، وتداخل الأمور: تشابهها والتباسها ودخول بعضها في بعض، والدُّخلة في اللون: تخليط ألوان في لون»[3].

وإذا كان «التداخل» يرد عند ابن منظور في سياق سلبي، لغلبة المعايير السلوكية، فإن لفظة «المعارف» ترد ضمن مشتقات مادة (عرف)، محملة بدلالات مادية صريحة[4]، مما يحرجنا في محاولة البحث عن عمليات إسناد ممكنة بين «التداخل» و«المعارف» من خلال «لسان العرب» لابن منظور؛ ذلك أن هذا القاموس الضخم، ما زال غير مستثمر وغير منظم بما يلزم، وبما يخدم الدرس المعرفي الحديث وقضاياه المعقدة، في غياب رؤية معجمية متسقة وترتيب مفاهيمي واصطلاحي، علىٰ أساس حقول المعرفة وليس جذور الكلمات.

وأما الشريف الجرجاني، فقد أعطىٰ تحديدًا كميًّا للتداخل، لما اعتبره «دخول شيء في شيء آخر، بلا زيادة حجم ومقدار»[5]، وهذا التعريف يحول «التداخل»

---

(١) نفسه: ١١/٢٤٢.

(٢) نفسه: ١١/٢٤١.

(٣) نفسه ١١/٢٤٣.

(٤) نفسه، مادة [عرف]: ٩/٢٣٦، ٢٣٨، ٢٤٢.

(٥) التعريفات، الشريف الجرجاني، مكتبة لبنان، دون تاريخ: ٥٦.

إلىٰ زيادة أكثر مما هو مفهوم نظري أو آلية تحليلية.

ووجدنا في بعض المعاجم الاصطلاحية ما يسمىٰ «تجنيس التداخل» وهو الذي يوجد في إحدىٰ كلمتيه حرف لا يوجد في الأخرىٰ، وجميع حروف الأخرىٰ موجودة في الأولىٰ وقسم في وسطها وقسم في آخرها؛ مثال الأولىٰ: ﴿وَٱلْتَفَّتِ ٱلسَّاقُ بِٱلسَّاقِ ۝٢٩ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمَسَاقُ﴾ [القيامة: ٢٩، ٣٠] ومثال الثانية: قول بعضهم: «من جد وجد»، ومثال: الثالثة قول أبي تمام:

يَمُدُّونَ مِنْ أَيْدٍ عواصٍ عواصِمٍ تَصولُ بِأسيافٍ قواضٍ قواضِبِ

وقد تكون الزيادة حرفين[1]؛ فالحديث هنا يكون عن العلاقة بين لفظتين من حيث التشابه والاشتراك في بعض الحروف، وقد ورد مفهوم لتداخل العلوم في «كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون»، وهو من المعاجم الإبستمولوجية في تراثنا، عند حديث حاجي خليفة عن مباحث العلوم في المعاني الذهنية والخيالية، فذكر أنه قد يقع الاختلاط بين العلمين؛ إذ بعض المبادئ لعلم يجوز أن يكون مسألة من علم إلىٰ آخر، فلا يتمايزان.

لم تبرز إذن الكثافة الاصطلاحية لمفهوم التداخل في القواميس القديمة، مما يزيد تأكيدًا لدينا أنَّ المصطلح في أصله منقول من فضاء ثقافي ومجال تداولي آخر، سيتسرب إلىٰ المحيط التداولي العربي عبر ترجمات مختلفة ومتضاربة في أحايين كثيرة؛ فالمصطلح الذي سيعرف في الفكر الغربي الحديث هو L'interdisciplinarité، ويترجم بتكاملية أو تداخلية المعارف، وهي التي تهتم بالتبادل الذي يقوم به أشخاص أصحاب تخصصات متعددة، ولكن في إطار تكاملي أو تداخلي، لتقديم خدمات جيدة لزبائن يحملون مشاكل متنوعة؛ فهؤلاء المتخصصون يشكلون وحدة مهنية في فضاء موحد وكفاءات متنوعة، لكنها متعاونة ومن أجل هدف واحد، وقرارات الفريق المتكامل أو المتداخل تتخذ بالتراضي،

---

(١) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، أحمد مطلوب، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م: ٢/ ٦٧.

والأعمال تنجز باتفاق وفق مقاربة متشابكة المستويات Multidimensionnelle بحسب حاجيات الزبون، والمتكاملون أو المتداخلون في عملهم مدركون أنَّ حاجيات الزبائن لا يمكن تلبيتها إلا بعمل متعاون ومتكامل أو متداخل، وهذا التعاون يتطلب أعمالًا جماعية علىٰ صعيد كل تخصص؛ للرفع من المردودية في الإنتاج في إطار تعاوني، وتعاون هذه الكفاءات هو الذي يعطينا في الأخير هوية جديدة ولونًا جديدًا للمتعاونين، وهذا المجهود ينسب في الأخير إلىٰ المجموع المتكامل أو المتداخل، وليس إلىٰ تخصص بعينه[١].

والملاحظ أن «التداخل» ما زال مختلطًا بمفهوم «التكامل»، ثم إنَّ الحمولة الدلالية للمفهومين ما زالت مشبعة بمضامين حقل نشوئها، وهو الاقتصاد والعمل في إطار مقاولات المال والأعمال، مما جعل الغايات النفعية والتداولية للمفهوم بارزة، قبل أن ينتقل إلىٰ الحقل النظري العلمي الذي نشتغل فيه الآن، وقد استعملنا في ترجمتنا في البداية لمصطلح Interdisciplinarité «التكامل» إلىٰ جوار «التداخل»؛ إذ إنَّ أغلب الترجمات التي استثمرت المصطلح، وهي قليلة، تتراوح بين «التكامل» و«التداخل»؛ فمحمد عزيز الحبابي ترجم Interdisciplinarité بـ«تكامل أصناف المعرفة»[٢]، كما ترجم باحث آخر المصطلح بـ«التداخل النصوصي»[٣]، وتأسست جمعية علمية بالمغرب تحت اسم "Association Marocaine de l'Interdisciplinarité" وترجمتها «الجمعية المغربية لتكامل العلوم»[٤].

---

(١) Voir: Philippe Voyer: "L'interdisciplinarité, un défi à relever", L'infirmière canadienne, Mai 2000, p. 39-44.

(٢) «من الشخصانية إلىٰ الغدية»، محمد عزيز الحبابي، مجلة المناظرة، السنة الأولىٰ، العدد الثاني، جمادىٰ الأولىٰ، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م: ١٧.

(٣) «انتقال النظريات»، إدوارد سعيد: ٢٣.

(٤) انعقد جمعها العام التأسيسي يوم ١١ ماي ١٩٩٦م، حضره العديد من الأساتذة والباحثين المنتمين إلىٰ مجالات معرفية عديدة؛ من فيزياء وكيمياء وبيولوجيا ورياضيات وأدب ولسانيات ومنطق وفلسفة وتاريخ وجغرافيا وسوسيولوجيا ودراسات إسلامية.

وقد رجحنا لفظة «التداخل» علىٰ «التداخل» لشمولية مصطلح «التداخل»، واتساعه أكثر من التكامل، ولأن التداخل ليس بالضرورة تكاملًا، ثم إن التكامل لا يحقق بالضرورة المطلب العلمي الأساسي، وهو الإبداع المكثف والتناول الشامل للظواهر المعرفية المعقدة، كما أن لفظ التداخل يفتح فرصًا للتواصل بين العلوم، من دون تكامل بينها، جزئيًا أو كليًا، إلا أنَّ «التداخل» لا يلتبس معناه بـ «التكامل» فقط، بل هناك مصطلحات كثيرة تشتبه في معانيها مع التداخل من وجوه كثيرة، كما تمتلك حمولة اصطلاحية مرتفعة.

٢- الأسرة المفاهيمية للتداخل:

واجَهَتنا مجموعة من المصطلحات التي يلتبس معناها جزئيًا أو كليًا مع معنىٰ «التداخل»، وقد وجدنا فعلًا من يستعملها علىٰ جهة الترادف والدلالة المتماثلة؛ سواء في الكتابات الأجنبية أو الكتابات العربية، وإذا كنا قد رجَّحنا مصطلح «التداخل» للدلالة علىٰ المصطلح الأصلي L'interdisciplinarité، فإنَّ مصطلحات: Multidisciplinairité وPluridisciplinarité وTransdisciplinarité، في حاجة إلىٰ فرز دلالي حتىٰ نخلِّص المصطلح المصطفىٰ «التداخل»، من كل المشوشات والمتشابهات.

فمصطلح Multidisciplinarité هو مفهوم تحليلي يقوم بعملية ضبط معارف كثيرة ومتنوعة، ثم الربط بينها واستعمالها بشكلٍ متوازٍ، من غير أن تكون علاقات سابقة بينها[١]، فهو أقرب إلىٰ جمع اختصاصات واستعمالها في وقت واحد، منه إلىٰ ضبط العلاقات البَيْنِيَّة (Inter) بينها، وMultidisciplinarité -بترجيحنا- نوع من تشابك الاختصاصات، وهناك من يرىٰ أن استعمال المصطلحين بطريقة تبادلية لا يشكل حرجًا علميًا، إذا ما حُدِّد نوع التعاون والتبادل بين الأشخاص المختلفين، أو المعارف أو التخصصات المتعددة؛ لكن تعريف المصطلحين قد

(١) "Interdisciplinarité, un défi à relever", p. 39-44.

يختلف إذا ما أردنا التدقيق في العمليات المختلفة للتعاون؛ فعلىٰ سبيل المثال، إحضار مجموعة من المختصين من تخصصاتٍ أو مهن مختلفة ليقدم كل واحد مساهمته في مشروع بسيط، الذي لا يمكن أن يكتمل بمهنة واحدة أو تخصص واحد، ليس هو بالضرورة العملية نفسها التي يقوم بها جماعة من الباحثين المختصين من تخصصات مختلفة لإنتاج مفاهيم مبتكرة جديدة، وكشف مختلف مستويات التفسير؛ فالعملية الأولىٰ هي ما أسميناه بـ «تشابك التخصصات» Multidisciplinarité؛ حيث يساهم كل شخص بخبرته في المشروع، والعملية الأخيرة هي ما أسميناه بـ «تداخل المعارف» Interdisciplinarité؛ حيث تطرح أسئلة البحث والقضايا المعرفية والمنهجية بين المعارف والتخصصات[١]، وقد يستعمل المصطلحان -أي تداخل المعارف Interdisciplinarité، وتشابك التخصصات Multidisciplinarité- بمعنًىٰ واحد؛ وغالبًا ما يكون المقصود في هذه الحالة هو الإشارة إلىٰ باحثين من تخصصات مختلفة، أو مجالات متباعدة في أصلها، يأتون جماعة للتعاون علىٰ هدف واحد، سواء كان البحث تطبيقيًا أو نظريًا؛ فعلىٰ مستوىٰ البحث النظري يقصد بالمصطلحين الطريقة التي يتعاون بها مجوعة من الأكاديميين من تخصصات مختلفة، كعلماء النفس والأنثروبولوجيين والاقتصاديين والإعلاميين، لتطوير معرفة واسعة لوضعيةٍ ما أو ظاهرةٍ ما، بينما علىٰ المستوىٰ التطبيقي يستعمل المصطلحان لوصف عملية جمع فريق من الأخصائيين، من مجالات مختلفة مثل: تكنولوجيا التعليم وعلماء الحاسوب وأخصائيّي الأعضاء البشرية، لتطوير منتج معين، من خلال تطبيق برامج معلوماتية مثلًا[٢]. وعلىٰ هذا الأساس يكون الفرق الرئيس بين «تشابك المعارف» Multidisciplinarité، و«تداخل المعارف» Interdisciplinarité علىٰ مستوىٰ آليات البحث ونتائجه؛ إذ تضطلع الأبحاث التداخلية بمهمة اشتقاق مفاهيم جديدة، ومناهج وأنساق نظرية،

(١) Voir: N'est-il pas assez de Multidisciplinarité?

(٢) Voir: N'est-il pas assez deMultidisciplinarité?

من أخرىٰ منتسبة إلىٰ تخصصات مختلفة؛ مثل: علم الاقتصاد البيئي؛ حيث يتم دمج بعض الجوانب العلمية ببعض الأحداث البيئية مع نتائجها الاجتماعية؛ لإنجاز تقسيمات موضوعية لجوانب بيئية عدة، أما المقاربة عبر «تشابك التخصصات»، فتضطلع بمهمة تطوير الفهم الجديد والاستخدام الجيد لما قمنا به عبر البحث التداخلي، من خلال تكييف المفاهيم الموجودة والمناهج والأنساق النظرية والأفكار المستعارة من الآخرين، وهذا ما ينتمي عادة، سواء عبر البحث التداخلي أو البحث عبر «تشابك التخصصات»، إلىٰ إطار العلم المعرفي science cognitive.

أما مصطلح Pluridisciplinarité فهو التقاء حول موضوع واحد بين مجموعة من الباحثين، ومن تخصصات مختلفة، ولكن مع احتفاظ كل واحد منهم بمفاهيمه ومنهجه، ويمكن ترجمة المصطلح بـ «تعدد الاختصاصات»؛ فالمقاربة في هذه الحالة هي أيضًا متوازية من أجل هدف واحد وبتعاون خاص لتحقيق هدف ما.

وتشترك المقاربة متعددة الاختصاصات مع المقاربة عبر «تشابك التخصصات»، في ضبط الاستعمال المتداخل لتخصصات متعددة من أجل مردودية أكبر في مجالات عدة[١].

وأما مصطلح Transdisciplinarité، فهو وصف للمعرفة المتنقلة بين تخصصات متنوعة، أو العابرة للحدود الفاصلة بين التخصصات.

ولما رجحنا مصطلح «التداخل» كآلية تحليلية وتفسيرية لعلاقات الترابط والتعارف والتواصل بين المعارف، كان لزامًا ذكر مجموعة من المصطلحات التي تنتمي إلىٰ أسرته المفاهيمية، بل وتقوم بدوره في مستويات كثيرة، أو قل هي أحد تجليات التداخل بحسب العلاقة بين المعارف، وبحسب طبيعة الظاهرة العلمية المدروسة، أو الإشكال المعرفي المطروح، وهذا ما سنقف عليه في الفقرات اللاحقة.

---

(١) Voir: "L'interdisciplinarité, un défi à relever", p. 39-44.

ولقد وجدنا من يتحدث عن التداخل بمصطلحات أخرىٰ؛ كـ «التعالق» Mise en relation[1]، أو «التفاعل» Interaction[2]، أو «التراكب» Chevauchement[3]، أو «الاندماج» Absorption[4]، وهذا الأخير يتوزعه حقلان معرفيان؛ هما الاقتصاد والاجتماع؛ ففي الاقتصاد يعني اندماج شركتين أو أكثر لصالح إحداهما، وفي الاجتماع هو اندماج الأفراد في الجماعة، ويقترب أيضًا من التداخل «الانضمام»، وهو من فعل انضم Adhérer ويدل في أحد معانيه

---

(١) «الكليات الاستعارية، دراسة تقابلية للاستعارة بين اليابانية والفرنسية، مع ملحق عن مفهوم الاستعارة في اليابان»، ماساكو فيلار، تقديم أبو بكر العزاوي، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد الثاني، شتاء ٨٧-ربيع ١٩٨٨م: ١٤٥.

(٢) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 128.

وينظر معنىٰ «التفاعل» في المنهل، قاموس فرنسي-عربي، سهيل إدريس، دار الآداب، بيروت، ط. ١٥، ١٩٩٥م: ٦٦٧. و: Nouveau Petit Robert, "Interaction", p. 1193.

(٣) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 115.

وينظر: المنهل، قاموس فرنسي عربي: ٣٦٢.

(٤) ينظر: المعين في المصطلحات الفلسفية والعلوم الإنسانية، محمد عزيز الحبابي دار الكتاب الدار البيضاء، الطبعة الأولىٰ: ١/ ٥٩-٦٠. وينظر في معاني «الاندماج»: المنهل: ٢٤، و: Paul Robert: Le petit Robert, Montréal, Canada, éd. 1989, p. 8.

وقد نتصور أن كل المعاني التي توحي بها هذه المصطلحات تقع في المجال العلمي، من خلال التداخل بين المعارف؛ فالاندماج مثلًا رأينا معانيه في الاقتصاد والاجتماع؛ فقد يندمج علم في علم أو أكثر مشكلين حقلًا علميًّا متداخلًا آخر، وقد يندمج علم في مجموعة علوم، كما أن للاندماج معاني أخرىٰ، مثل ما نجده في السيكولوجيا المجتمعية؛ إذ يستعمل إلىٰ جانب مصطلحات «التكيف» و«التمثل»، وهي العمليات التي يقوم بها الفرد لتكييف سلوكه في بيئةٍ ما، باقتباس المواقف المناسبة والأكثر شيوعًا، والسير علىٰ ما يحدث من عادات، وللاندماج معنىٰ في البيداغوجيا؛ يعني: التمثل والاستيعاب؛ أي القدرة علىٰ استيعاب المعلومة الملقَّنة، استيعابًا يجعلها مكتسبة ومتناغمة ومنظمة في الحياة العقلية، كما للاندماج بعض المعاني القسرية، كما نجد في التاريخ والحضارة؛ إذ نتحدث عن سياسة إدماج؛ وهو اتجاه سياسي اتبعته الدول الإستعمارية في مستعمراتها؛ أي تطبيق سياسة «الأرجل السوداء» Les pieds noirs بمحو مقومات الشخصية القومية لدىٰ الأهالي، بالقضاء علىٰ الثقافة المحلية، وعلىٰ اللغة، وتزييف التاريخ، ومحو آثار الحضارة (ينظر: المعين في المصطلحات الفلسفية والعلوم الإنسانية: ٢٤١-٢٤٢).

علىٰ الانخراط في هيئة أو جماعة أو مذهب بعد التصديق علىٰ أفكاره أو الموافقة عليها[1]؛ فهو إذن متداخل في معانيه مع أفعاله من أسرته المعنوية مثل: التصق والتحم والتحق والتزم وتنافذ[2] وتناظم[3]، ويبقىٰ بنظرنا مصطلح «التداخل»، الأكثر دلالة، والأكثر كثافة من الناحية المصطلحية للتعبير عن هذا التوجه العلمي الجديد الذي نتحدث عنه في هذا الكتاب، بل إن المصطلحات التي ذكرناها سالفًا، تعتبر رافدًا غنيًّا لمصطلح «التداخل» وتجليًّا جزئيًّا من تجلياته، أما مصطلح «التداخل»، فهو محور العملية ونواتها الصلبة.

---

(١) ينظر: نفسه: ٩٨. وتنظر معاني فعل «انضم» في: المنهل: ٣٧، و: Le petit Robert, p. 24.

(٢) عن «التنافذ» Interpénetration، ينظر: المنهل، قاموس فرنسي-عربي: ٦٧٠.

(٣) نفسه: ٦٦٨، ويعتبر سهيل إدريس المتناظم هو: المتعلق بعدة أنظمة، أو بعدة فروع من العلم مشتركة في العمل.

تداخل المعارف ظاهرة علمية جديدة

١- التوجه العلمي الجديد:

لقد تطور العلم الغربي في اتجاه أحادي؛ فتحول إلىٰ مؤسسة اعتقادية مستقلة عن العناصر المعرفية الأخرىٰ؛ فنفىٰ الدين والثقافة، بل أصبح هو ذاته دينًا وثقافة، بل ومنظومة مرجعية صارمة ومحددة، وسينتج عن هذا الدين الجديد معرفة ترسخ فهم الإنسان والطبيعة علىٰ أساس مادي محض، وبالوصول إلىٰ عدمية «نيتشه»، ستغيب طبيعة الإنسان، أو ما سيسميه إدغار موران EDGAR MORIN «الأنموذج المفقود» Le paradigme perdu[1]، أو «الكوكب التائه» Astre errant[2]، وكلنا فيه غرقىٰ[3]؛ فالعلم أصبح أعمىٰ ولا يرىٰ طبيعة مصيره ولا مساره ولم يعد يفكر حسب هيدغر[4]، مما سيجعل «نيتشه» في الأخير، يتهم الحضارة الغربية بعدم التفكير، بل الخوف من التفكير!

ولتجاوز هذا الوضع المحرج الذي وصل إليه العلم الغربي، بدأ توجه جديد يشق طريقه مخلخلًا البنية الفلسفية المادية لنظرية العلم الغربي ذات النزوع الوضعي المتطرف؛ فبدأ التشكيك في قيمة العلم المادي، وإمكانية حفاظه علىٰ مستقبل الإنسان، وضمان راحته وأمنه؛ فبدأت الأفكار الجديدة مع «هايزنبرغ» منذ

---

(١) Edgar Morin: Le paradigme perdu: la nature Humaine, Seuil, Paris, 1973.

(٢) Edgar Morin: "La terre astre emant", Le monde, 14/02/1990.

(٣) Voir: Serge Latouche: La plan‚te des naufrages, La découverte, Paris, 1991.

(٤) Voir: M. Heidegger: Qu'appelle-t-on penser, Éd. PUF, Paris, 1983.

١٩٢٥م، وتطورت مع «باولي»، و«شرودينغر»، و«آينشتين» و«بور»، وتعمقت هذه الأفكار اليوم مع «كابرا»، و«فايرابند»، و«بوم»، و«توم»، بالإضافة إلىٰ المؤتمرات والملتقيات، التي تجمع نُخبًا من كل التخصصات ومن كل الثقافات؛ لإعادة طرح معادلة العلم والإيمان، ووحدة المعرفة الدينية والعلمية، وعلاقة الثقافة بالعلم، وتكامل المعارف وتداخلها.

والاهتمام بالموضوع لم يعد مقتصرًا علىٰ المجال الحضاري الغربي؛ بل أصبح يشارك في التفكير فيه والحوار حوله مراكز بحث تنتمي إلىٰ مجالات حضارية وثقافية أخرىٰ، أمريكية ولاتينية وآسيوية وأفريقية، مما جعل من الموضوع عنوانًا بارزًا لتداخل المعارف وتدافع الثقافات، ونقطة محورية لالتقاء الحضارات.

ولكن هذا النقاش العابر للثقافات Transculturelle لا يجعلنا نغفل أنَّ أغلب الدراسات النظرية والمنهجية لظاهرة تداخل المعارف قد أنجزها باحثون غربيون، ولم نظفر في المجال العلمي العربي إلا بالنزر القليل، مما سنشير إليه في حينه، ورغم أنَّ البحث التداخلي في الغرب نفسه لم يَكْتَسِ طابع النظرية الشمولية والمتسقة، لكنه يبقىٰ أبرز إطارٍ للأنظمة المفاهيمية، وأهم برنامج بحث يستقطب الباحثين والمفكرين، وعلىٰ أساسه تقوم أغلب المبادرات العلمية المثمرة اليوم[١]، التي سمحت لمتخصصين كثر بمغادرة حياة التخصص الراكدة، إلىٰ مياه حقلٍ تداخلي جديد جارية ومتغيرة، وأصبح البحث العلمي الجماعي والتداخلي هو السبيل الأساسي لتحقيق الإبداع، من خلال مجموعات وفرق وحلقات بشكل تعاوني وتنسيقي محكم ونافع؛ لكن هذه الأشكال البحثية الجديدة ما زالت ذات أثر محدود[٢]، كما أنها تلاقي بعض الصعوبات الموضوعية في بعض المجالات الحساسة؛ كالتعليم مثلًا[٣]، وخصوصًا في الغرب، أما في العالم العربي فما

(١) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 279.

(٢) bid., p. 157.

(٣) Voir: L'interdisciplinarité, Probl‚mes d'enseignement. , p. 21.

زالت التوعية بهذا التوجه العلمي الجديد مطلبًا أوليًا وأساسيًا.

٢- أبرز المجهودات النظرية والمنهجية في مجال تداخل المعارف:

يعتبر إدغار موران أبرز باحث في مجال تداخل المعارف، وكان كتابه «الربط بين المعارف»[١] أهم مرجع في المجال؛ إذ كان خلاصة مجموعة من الدراسات والمؤتمرات لدراسة التداخل المعرفي، وتحقيق التواصل بين العلوم الحقة أو الموضوعية، والعلوم الإنسانية، وترسيخ وعي تداخلي بالظاهرة العلمية والمعرفية، كما نشر دراسات عن «التداخل المعرفي»تحدث فيها عن تقسيم المعرفة إلىٰ تخصصات، وأشار إلىٰ ما ظهر منذ خمسين سنة في حقل المعرفة والعلوم؛ وهو أن العلوم أصبحت تتجاوز حدودها التخصصية من خلال تنقل المبادئ والمفاهيم؛ وقد عمَّق موران أبحاثه عن التداخل في كتابيه (مدخل إلىٰ الفكر المركب) Introduction à la pensée complexe، و(العلم الواعي) Science avec conscience؛ ويعني الفكر المركب في أحد مستوياته -عند موران- تحطيم أحد مظاهر الفكر البسيط وهو الفصل بين العلوم، والانتقال إلىٰ المعرفة متعددة الأبعاد، من دون طموحٍ وهمي إلىٰ تحقيق المعرفة الكاملة، ويقوم الفكر المركب علىٰ التعقيد، باعتباره مفهومًا مركزيًّا، تدرس من خلاله العلاقات المستعصية بين المستويات المعرفية التجريبية والمنطقية والعقلية؛ عندها يصبح التعقيد أداة مفهومية لرفع التحدي المعرفي، بل وتجاوزه عبر تنظيم المعرفة في شكل نسق، وإدراك تطور العلم نفسه، وتجنب الاستعمال المحنط للعقل الذي أوصل البشرية إلىٰ تقدم أعمىٰ غير متحكم فيه، ويرجع أغلب أفكار موران إلىٰ آثار «باسكال» عن «المعرفة المتحركة» Connaissance en mouvement[٢]، كما ألَّف الباحث «جون بول

---

(١) Edgar Morin: Relies les connaissances: Le défi du XXème Siècle, Seuil, Paris, p. 471.

(٢) Edgar Morin: "sur l'interdisciplinarité", Bulletin interactif du centre interaction de recherches et études transdisciplinaires, N° 2, Juin 1994.

ريزوبرغ» كتابًا هامًا بعنوان «رهان التخصصات العابرة: نحو تكامل المعارف» Le pari de la transdisciplinarité: vers l'intégration des savoirs[(١)] اعتبر فيه البحث التداخلي إطارًا جديدًا لإدماج المعارف والأفكار، كما اعتبر علاجًا لكثير من الإفرازات السلبية للأحادية العلمية التي سيطرت علىٰ نظرية المعرفة لمدة طويلة، وقد عالج في كتابه مفهوم «تداخل المعارف» من وجهة بيداغوجية (الفصل الأول، والثاني)، ومن جهة إبستمولوجية (الفصل الثالث، والرابع)، وخصص الفصل الخامس لمفهوم تطبيقي أسماه «التداخل الوظيفي للمعارف»، وخلُص في الخاتمة إلىٰ الأهمية القصوىٰ لتلاقي العلوم وتداخلها، وألَّف الباحثان روبار باهر ROBERT PAHERE، ومتاي دوجان MOTTE? DOGAN كتاب «التجديد في العلوم الاجتماعية الهامشية المبدعة» L'innovation dans les sciences sociales, la marginalité créatrice[(٢)]، وبرغم تحفظهما النسبي علىٰ مفهوم التداخل المعرفي في غياب تحاليل دقيقة لمساره[(٣)]، إلا أن الكتاب في عمومه أكَّد علىٰ أنَّ الخلق والابتكار والتجديد والإبداع في فكر ونظريات العلوم الاجتماعية الحديثة اقترن اقترانًا شديدًا بعلماء العلوم الاجتماعية، الذين تجاوزوا حدود تخصصاتهم الأصلية، واحتكوا بتخصصات أخرىٰ هامشية؛ أي ما أطلق عليه المؤلفان تخصصات ما وراء الحدود.

ويلخِّص المؤلفان في المقدمة أطروحة كتابهما بالقول: «وكما يوحي بذلك عنوان هذا الكتاب: فالفكرة الرئيسة التي سوف نقوم بشرحها، تقول بأن التجديد والإبداع في العلوم الاجتماعية يظهر غالبًا ويؤدي إلىٰ نتائج أكثر أهمية إذا كان نتيجة لتجزئة متواصلة للعلوم الاجتماعية، إلىٰ تخصصات فرعية ضيقة، وإلىٰ عملية

---

(١) Le pari de la transdisciplinarité, vers l intégration des savoirs, Charmahan, Paris, 2000.

(٢) Motteï Dogan et Robert Pahre: L'innovation dans les sciences sociales, la marginalité créatrice, éd. PUF, 1re éd. , Mai 1991.

(٣) Ibid., p. 16.

تأليف جديدة أفقية لتلك التخصصات، وذلك داخل ما نسميه بالحقول أو الميادين المتلاقحة Les domaines Hybrides»[١]؛ إنَّ مقولة هذا الكتاب تتلخص في أنَّ ظاهرة التجديد والإبداع في العلوم الاجتماعية، تأتي أساسًا من تلاقح العلوم وليس من انعزالها عن بعضها البعض، والإفراط في الانحسار داخل التخصص الضيق؛ فالنظريات والمفاهيم والقوانين وأدوات البحث ومناهجه تكون بنظر مؤلفي الكتاب، في العلوم الاجتماعية، نتيجة للتفاعل والتداخل والتلاقح بين تخصصات هذه العلوم، بل إنَّ التقدم العلمي الحاسم غالبًا ما يكون حصيلةً لدمج رؤيتي علمين أو أكثر مع بعضها البعض[٢].

وبفضل هذه الأبحاث المؤسسة، تكوَّنت فرق تداخلية في مجالات معرفية عدة؛ كالتربية والتكوين، وظهرت دراسات تبحث في شروط تسهيل الإنتاج المعرفي المشترك بين تخصصات عدة، واقترح الباحث بلانشارد لفيل كلودين BLANCHARD-LA VILLE CLAUDINE مفهوم «تشارك المعارف» Co-disciplinarité عوضًا عن «تداخل المعارف» Interdisciplinarité[٣].

وفي عدد خاص للمجلة التربوية الفرنسية[٤]، حاول عدد من الباحثين المهتمين بظاهرة تداخل المعارف ضبط العلاقات الموجودة بين تداخل المعارف والتخصصات، وبين المعلوميات ومجال التربية والتكوين، وخلصوا في أبحاث كثيرة إلىٰ إيجابيات تداخل المعارف علىٰ مستوىٰ البحوث العلمية، وكذا البرامج المدرسية، وعلاقاتها بالمفاهيم المشتركة والمتحولة.

---

(١) Ibid., p. 11.

(٢) Ibid., p. 35.

(٣) Blanchard-La ville Claudine: "De la Co-disciplinarité en science de l'éducation", Revue Fran.aise de Pédagogie, N° 132, Juillet-Septembre 2000, p. 55-66.

(٤) Y. Lenoir et L. Sauvé: "De l'interdisciplinarité scolaire . l'interdisciplinarité dans la formation à l'enseignement: un état de la question", Revue Francaise de Pédagogie, Juillet-Septembre 1998, N° 124, p. 121-153. Et Octobre-Décembre 1998, N° 125, p. 109-146.

وانعقدت مؤتمرات عدة[1]، تعالج قضايا التداخل المعرفي والعلاقة بين العلوم وقضايا المعرفة والثقافة ومصير الإنسان؛ كمؤتمر قرطبة بإسبانيا (١٩٧٩م) حول العلم والوعي science et conscience ومؤتمر تسوكوب باليابان (١٩٨٤م) حول العلم والتركيب science et synthèse ومؤتمر البندقية بإيطاليا (١٩٨٦م) حول العلم في مواجهة حدود المعرفة La science face aux confins de la connaissance ومؤتمر فاس بالمغرب (١٩٨٩م) حول العقل والعلم ESPRIT ET CONSCIENCE.

وبدأت تبرز إلىٰ الساحة العالمية مجلات عالمية ذات منحىً تداخلي، تنافس المجلات المتخصصة المشهورة؛ ومن المجلات التداخلية التي ذاع صيتها «المجلة القانونية الاقتصادية» ومجلة «القانون والسياسة القضائية»[2] وستتطور أكثر مجلات التداخل عبر النشر الرقمي، مما يسمح بالتواصل أكثر بين الباحثين والمجموعات العلمية[3].

---

(١) «ورقة بحث حول: العلم والثقافة»، مصطفىٰ المرابط، مجلة المنعطف، العدد الحادي عشر، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م: ١٣.

(٢) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 208.

(٣) Ibid., p. 211.

أسباب بروز ظاهرة تداخل المعارف

١- الأسباب الظاهرة:

أ- التداخل مطلب إنساني وواقعي:

ينطلق هذا الرأي من أنَّ الإنسان متداخل في ذاته؛ ففي داخل الشخص تمتد الشخصيات وتسترسل ما دام كل شخص يحمل في صميمه كل الشخصيات الممكنة، ويحتفظ بمجموع الشخصيات الماضية[١]، وبعبارة أخرىٰ تجتمع في داخله ثقافات وعلوم ومفاهيم متعددة، ففي داخل الإنسان إذن يجتمع العلم والثقافة، وما يطرحه هذا الاجتماع من إشكالات متعددة، يحتاج إلىٰ تعدد المعارف والتخصصات وتداخلها؛ لأننا -بحسب هذا الرأي- نعيش في عالمٍ كلُّ شيء فيه مترابط، عالم تتداخل فيه الظواهر البيولوجية والنفسية والاجتماعية والبيئية والثقافية[٢]، كما لا يمكن فهم الذات الإنسانية المتداخلة وعلاقاتها متعددة المستويات مع العالم والطبيعة، إلا من خلال زوايا متعددة، والاستعانة بتخصصات كثيرة، ووجهات نظر مختلفة؛ فالنظرة الواقعية الجديدة -بحسب كابرا- تتأسس علىٰ حقيقة التداخل بين المكونات الفيزيائية والبيولوجية والنفسية

---

(١) «من الشخصانية إلىٰ الغدية»: ٢٥.

(٢) Voir: Fritjof Capra: "Le temps du Changement", Science Société: Nouvelle culture, Rocher, 1983, p. 12.

والاجتماعية والثقافية[1]؛ من هنا فالأمر يحتاج إلىٰ إلغاء الحواجز المصطنعة بين مختلف المعارف، وإتاحة الفرصة لها للحوار، علىٰ أساس أنَّ كل تفحص أو معرفة يبقىٰ نسبيًّا، ويدرك عمق حاجته للمعارف والتخصصات الأخرىٰ، فالتداخل إذن يبحث عن صيغة للتواصل بين مختلف الأبعاد المكونة للإنسان، الفيزيائية والبيولوجية والروحية والثقافية والاجتماعية والتاريخية[2]، للإجابة عن مشكلات الواقع، وتحسين ظروف حياة الإنسان فيه، هذا الإنسان الذي هو في المحصلة الأخيرة وعيٌ جماعي وعبقريةُ أمة، وليس عنصرًا منعزلًا عمَّا يجاوره في هذا الكون، وهذا ما جسَّده مفهوم الرؤية عند لوكاش أو كولدمان[3]، بالرغم مما يمكن أن يسجل من تحفظات نظرية أو منهجية علىٰ استخدام هذا المفهوم في بيئة تداولية مخالفة.

ولما كان البحث التداخلي نشيطًا داخل الحقول التعليمية والتربوية، برزت بعض التفسيرات التي تجعل سبب ظهوره استجابة لمتطلبات تربوية وفكرية ليس إلا؛ فالتداخل إذن ضرورة أخلاقية وتربوية لاستمرار المعرفة وتحقيق فعاليتها في مجال التعليم والتوجيه[4]، أو ضرورة فكرية نتيجة التطور الديمغرافي التاريخي[5]، وتذهب هذه النظرة الظاهرية لتفسير ظاهرة التداخل إلىٰ حد القول: إنها ليست سرا مفاهيميا، ولكنها ضرورة تربوية وثقافية مشروعة[6]، يحتاج إليها الإنسان في حياته العامة، أو ضرورة لتربية فكرية وعلمية جديدة يكون العقل الإنساني فيها متضمنا لكل المعرفة بشكل متكامل ومتداخل ومنظم ومرتب[7].

---

(١) Ibid., p. 247.

(٢) Voir: Edgar Morin: Science avec conscience, Seuil, Paris, 1990, p. 30.

(٣) ينظر: الرؤية البيانية عند الجاحظ، إدريس بلمليح: ١١. وينظر أيضًا: «انتقال النظريات»، إدوارد سعيد، مرجع مذكور.

(٤) Voir: La méthode interdisciplinaire, p. 24.

(٥) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 196.

(٦) Voir: Martin Heidegger: "L'interdisciplinarité en perspective", p. 21.

(٧) Voir: La méthode interdisciplinaire, p. 34-35

ومما ساهم في ترسيخ هذا التفسير الظاهري للتداخل بعض المؤسسات الجامعية ومعاهد الأبحاث والدراسات، فأصبحت تظهر فيها الترابطات التداخلية بين التخصصات؛ كما أصبحت مترسخة في الأقسام، وبها تنال الدرجات والترقيات، وانعكس هذا الأمر علىٰ الجمعيات المهنية، والصحف العلمية علىٰ سبيل المثال.

إلا أنَّ بعض الآراء الأخرىٰ كانت أكثر بساطة في تفسير الظاهرة، لمَّا ربطتها بعملية الحوار بين العلوم باعتباره مطلبًا واقعيًا وإنسانيًا في الحياة؛ لأن الحوار بين العلوم هو الذي يحقق الاستفادة من المعرفة ويحدد وظيفتها[١]، كما اعتبرت بعض الآراء عملية التداخل ضرورة علمية محضة، ذلك أن بعض العلوم، ونتيجة تطورها الذاتي، تؤسس لأشكالها التداخلية في رحلتها التاريخية؛ فبعد العلوم الطبيعية والهندسة، أسست العلوم الاجتماعية والإنسانية أشكالًا تداخلية خاصة بها؛ فدراسة النساء، ودراسة الثقافة الشعبية، ودراسات اجتماعية أخرىٰ، ليس عسيرًا ملاحظة آثار التخصصات المختلفة عليها؛ كمناهج مدارس الأنسنة، والتأويلية والظاهراتية، والبنيوية وما بعد البنيوية[٢].

ب- دعوىٰ توحيد العلم:

كتب بنجامين كونستن Benjamin Constant سنة ١٨١٣م يقول: «إنَّ الحديث الذي يتردد علىٰ الألسنة اليوم هو حديث التوحيد Uniformité نفس الرموز ونفس القوانين والنظم، وقد يتدرج بنا الأمر إلىٰ توحيد اللغة نفسها، ونسعىٰ إلىٰ تحقيق الكمال في كل تنظيم اجتماعي؛ نأسف لعدم قدرتنا علىٰ نسف كل المدن لإعادة بنائها وفق تصميم واحد، وتسوية كل الجبال حتىٰ تصبح الأرض كلها مهادًا، وأستغرب كوننا لم نأمر بعد بحمل الناس علىٰ نفس اللباس، حتىٰ لا يصطدم

---

(١) Ibid. , p. 12.

(٢) Voir: "Questioning interdisciplinarity".

وينزعج «السيد» برؤية مناظر مشينة»[1].

كان من نتائج هذه العقلية الأحادية المتعطشة أن برز مفهوم «العالمية في المعرفة»، أو وحدة المعرفة الإنسانية، وأصبحت من السمات الهامة للعلم الحديث[2]، كما أصبحت الدعوىٰ إلىٰ النسقية العلمية؛ أي إحكام البحث العلمي وجعله مرتكزًا في شتىٰ ممارساته علىٰ أصولية منهجية صارمة، ترتد في صورة خصائص منطقية دقيقة؛ تحدد لظاهرة العلم تخومًا واضحة، مما يكفل تآزر الجهود العلمية فيجعلها تمثل متصلًا صاعًدا يواصل تقدمه باستمرار، ويلقي في جوانحنا الثقة بأنَّ غده أفضل من يومه، تمامًا كما أن يومه أفضل من أمسه، فتمثل كل ممارسة من ممارسات العلم الطبيعي إضافة لرصيده، أو بالأحرىٰ للإنسانية[3]، والجدير بالذكر أنَّ تشكل نسق العلم علىٰ هذا النحو، أدىٰ إلىٰ فكرة سادت آنذاك عن العلم الواحد الموحد؛ بمعنىٰ رد كل العلوم إلىٰ الفيزياء ومعالجة سائر الظواهر وحتىٰ الظواهر النفسية في حدود مصطلحات الفيزياء ولغتها، وفي إطار من العلم الموحد الذي كان مشروعًا لم يحرز أي نجاح، علىٰ الرغم من أنه -كسائر تصورات العلم الكلاسيكي- يحدوه النجاح الذي أحرزته الفيزياء، وعلىٰ وجه التحديد فيزياء نيوتن، المثل الأعلىٰ المطروح، التي حددت إطار نسق العلم الحديث ليكون بحق أنجع المشاريع التي أنجزها الإنسان[4]، وعلىٰ هذا الأساس أصبحت العلاقات اللزومية، من خلال الرياضيات والمنطق والفيزياء معيارًا لكل

---

(١) عن: «تنميط العالم، محاولة في فهم آليات التغريب ومحدودياته»، سرج لاتوش، ترجمه وعلق عليه ووضع هوامشه مصطفىٰ المرابط وامحمد امزيان، مجلة المنعطف، العدد الحادي عشر، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م: ٤٥.

(٢) فلسفة العلم في القرن العشرين: ٤١.

(٣) نفسه: ٥٠.

(٤) نفسه: ١٠٤-١٠٥. بل ذهب تطرف هذه الرؤية إلىٰ حد اعتبار العالم نسقًا طبيعيًا ماديًا متماسكًا، ويتسم بالسببية الصلبة الصارمة، بمعنىٰ أن كل شيء له سبب مادي بالضرورة، كما لم يعد هناك فارق جوهري بين الإنسان والطبيعة (ينظر: العالم من منظور غربي، عبد الوهاب المسيري، كتاب الهلال، سلسلة شهرية تصدر عن دار الهلال، العدد ٦٠٢، فبراير ٢٠٠١م: ١٢٣-١٢٤).

العلوم، وشُنَّت حملة شعواء علىٰ كتب الميتافيزيقا، ودعا هيوم إلىٰ إلقائها في النار[1]، تجسيدًا للروح العلمية المقتصرة علىٰ التجريب، والرافضة لأية أبعاد أخرىٰ لا يضبطها نسق العلم الصارم، وذهب هذا الطموح العلمي الجامح إلىٰ حد إلغاء العلاقات بين الإنسان والحيوان وربما الجماد؛ أي أصبحت الظاهرة الإنسانية، بحسب هذه الدعوىٰ، تشكل متصلًا واحدًا مع الظاهر الطبيعية يسري عليها نفس القانون العلمي الواحد، فالظاهرة الإنسانية إذن ليست فريدة ولا هي مستعصية علىٰ التفسير، قد تختلف في درجة تركيبها عن الظواهر الطبيعية، ولكنها في نهاية الأمر، وفي التحليل الأخير، يمكن ردها إلىٰ القوانين نفسها؛ أي القوانين المادية التي تحكم الظواهر الطبيعية التي تتجاوز كل الغائيات والأغراض الدينية أو الإنسانية؛ أي غير العلمية[2]! وأخضعت كل الظواهر الاجتماعية لممارسات مناهج البحث في العلوم التجريبية نفسها، بدعوىٰ وحدة العلوم.

وبرغم أنَّ هذا التصور التوحيدي للعلم قد خلق جوًّا للتداخل المعرفي بين التخصصات، إلىٰ درجة أصبح لدينا في المجال المعرفي الواحد مهندس نووي هندي، وتقني روسي خبير في الصواريخ، ومتخصص ياباني في صناعة الحاسوب، ومستشار أمريكي في الهندسة الحيوية، كلهم يفكرون وفق المعايير نفسها، ويستوحون أفكارهم من القيم نفسها، ويجدون أنفسهم متضامنين بشكل تلقائي، يعيشون في رغد العيش داخل عالمٍ علمي موحد[3]، إلا أنَّ دعوىٰ توحيد العلم بقيت طموحًا بعيد المنال، كما أنها لا ترقىٰ إلىٰ الدليل الحق لتفسير مسارات البحث التداخلي، واكتشاف منطقِهِ، وتبرير خلفياته، والاستدلال اللازم لغاياته؛ فهذه الدعوىٰ لم تكن إلا شكلية في مقاربة الظاهرة التداخلية، لتبرير الإكراه العلمي

---

(١) العالم من منظور غربي: ١٢٤.

(٢) «فقه التحيز»، عبد الوهاب المسيري، ضمن: إشكالية التحيز، تقديم وتحرير عبد الوهاب المسيري، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين بمصر، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م: ٣٥.

(٣) «تنميط العلم: محاولة في فهم آليات التغريب ومحدودياته»، سرج لاتوش: ٤٥.

الغربي، والرغبة في تأميم البحث، والتحكم في العقول، ثم إنها لم تنجح في فضائها الغربي، إلا في حدود ضيقة، وتعرضت لانتقادات لاذعة؛ فقد رفض فايرابند دعوىٰ إخضاع العلم لشروط نسقية صارمة، وتجاهل السياقات الثقافية والرغبات الشخصية، التي كانت تعتبر غير علمية[1]، بل ذهب الأمر بهيدغر إلىٰ حد اتهام العلم بالعجز، وعدم القدرة علىٰ التفكير، وافتقاد آليات التعرف علىٰ نفسه والتفكير في نفسه بنفسه[2].

٢- الأسباب الخفية:

أ- العلم الغربي والتحيز الاعتقادي:

نستثمر في هذه الفقرة مفهوم «التحيز» باعتباره آلية تفسيرية للأسباب الخفية الأولىٰ وراء تشجيع تداخل المعارف، والرغبة في توظيف هذه الظاهرة، باعتبارها معطًىٰ علميًا نسقيًّا صارمًا لا يقبل التعدد أو التحول، لإخضاع كل الظواهر لسلطته وجبروته في كل السياقات التداولية المختلفة عبر العالم؛ فالتحيز ينطلق من أنَّ كل واقعة أو حركة لها بعد ثقافي وتعبر عن نموذج معرفي، وعن رؤية معرفية؛ والنموذج هو صورة عقلية مجردة ونمط تصوري وتمثيل رمزي للحقيقة؛ هو نتيجة عملية تجريد، أي تفكيك وتركيب؛ إذ يقوم بجمع بعض السمات من الواقع بطريقة اصطفائية فيستبعد بعضها ويبقي علىٰ البعض الآخر، ثم يقوم بترتيبها حسب أهميتها، ويركبها بل وأحيانا يضخمها بطريقة تجعل العلاقات بينها تشاكل ما يتصوره العلاقات الجوهرية الحقيقية، وتتفاوت درجات الاختزالية والتركيب في النماذج كما تتفاوت درجات العمق[3].

---

(١) «وداعا أيها العقل»، ب. فايرابند: ١٠٤-١٠٥.

(٢) Martin Heidegger: Qu'appelle-t-on penser?, p. 23.

(٣) «فقه التحيز»: ١٧. ولا بد من التنبيه إلىٰ أن درجة التحيز تختلف من ميدان لآخر ومن علم لآخر، ويعتمد ذلك علىٰ مدىٰ ارتباط الميدان أو العلم بالهوية الثقافية والحضارية للجماعة، ولهذا نجد أن التحيز يكون أقوىٰ ما يكون عادةً في ميادين العقائد الدينية والتقاليد والعلاقات الإنسانية، وما يعبر عنها من فنون وآداب وفكر وثقافة، أما الميادين التي تكون درجة تعرضها للتحيز متوسطة القوة =

من هنا نتبين أنَّ تبني العقل الغربي لظاهرة التداخل المعرفي، ليس مبنيًّا على رغبته في تأسيس نسق علمي صارم تخضع له كل العلوم فقط، ولكن بغاية ضخِّ تحيزاته في قوالب علمية منيعة، وإكراه الناس جميعًا على تلقيها تحت غطاء النسقية العلمية، وكشفنا لهذه الأسباب الخفية لبروز ظاهرة التداخل المعرفي لا يلغي ما ادعيناه منذ البداية من فعالية البحث التداخلي، وانسجامه مع التوجهات العلمية الجديدة، بل ومع حقيقة العلم أو المعرفة، ولكن رغبنا في الوقوف على الأسباب الحقيقية للظاهرة؛ لتشجيع البحث التداخلي في مجالنا التداولي على إبداع نظرية تداخل مؤصّلة غير منقولة، وفق فلسفة علمية مبدعة ومتناغمة مع مكونات هذا المجال التداولي، ثم إن إبرازنا لخلفيات نظرية التداخل المعرفي الغربي، باستثمار مفهوم التحيز، لا يعني بالضرورة إنكار التحيز للمعارف الخاصة، ولكن بغرض الدراسة والتدقيق وفق الشروط العلمية العامة، وإلا فلا يوجد مذهب عقدي خالٍ من معارف، وكما لا يوجد بناء علمي متحرر تمامًا من المعتقدات، غير أن حضور المعارف في المذاهب العقدية يكون دائمًا تلميحيًّا ومبهمًا، مثل إبهام المعارف العامية؛ لأنه لا يتخذ صيغًا دقيقة في شكل قوانين علمية، وبالمقابل يكون حضور المعتقد والثقافة في البناء العلمي خجولًا وباهتًا؛ لأن قوة الاستدلال في العلم وصرامة بنائه تفرض على المعتقد تكيفًا وإضمارًا[1]، كما يذهب طموحنا إلى الرغبة في الوصول إلى إثبات أن التحيزات الغربية الكامنة في المناهج والأدوات والمفاهيم ليست قيمًا عالمية كما يدعي أصحابها أو مقلدوهم، وإنما هي ذات خصوصية غربية محدودة.

= فنجدها في التكنولوجيا والتنمية الصناعية، أما أقل الميادين تعرضا للتحيز، فهي العلوم البحتة؛ مثل الفيزياء والكيمياء والرياضيات والتاريخ الطبيعي، ومع هذا فهي تحوي قدرًا من التحيز! (ينظر: نفسه: ٢٠).

(١) «مفاصل التفاعل بين المعارف»، بناصر البعزاتي: ٧٢.

ليس صعبًا إذن مثلًا ملاحظة ارتباط العلم في الحضارات الشرقية القديمة بالاحتياجات العملية، ونماذجها المعرفية[1]؛ ذلك أنه لم ينفصل قطُّ عن إطاره المعرفي وبنيته الإدراكية، والحق أن هذا الانفصال يكاد يكون مستحيلًا؛ لأن العلم أولًا نشاط معرفي؛ فعلىٰ سبيل المثال، ارتبطت معارف الشرقيِّين الأولية لمواقع الكواكب، وحركتها بمعايير ضبط الحياة اليومية، وبالقدر نفسه لم تنفصل عن التأمل النظري في عناية القوىٰ العلوية، لأن الوجدان الشرقي وثيق الصلة بالألوهية، وقد أوضح راشكوفسكي في كتابه «نظرية العلم والشرق» (١٩٨٠م) بتفصيل، أنَّ كوزمولوجيا العهد القديم ترجع إلىٰ أساطير ما بين النهرين، ويمكن عن طريق هذا تتبع الصلة بين الميثولوجيا أي الأساطير، التي مثلت إطارهم المعرفي، وبين عناصر العلم في هذه الحضارات، ليظل العلم في كل حالٍ خير شاهد علىٰ حركية العقل البشري، وتواصل العلم والثقافة عبر الحضارت[2]، وإذا كانت ملاحظة هذه الأبعاد المعرفية والثقافية في العلم الشرقي أمرًا ميسورًا لغلبة الطابع الروحي الشرقي وبروزه، فإن الأمر يبدو صعبًا بالنسبة إلىٰ لعلم الغربي؛ أولًا: لصرامة النسق العلمي الغربي، وثانيًا: لطغيان مفاهيم معينة في مجال الاستخدام العلمي، مما يستبعد أي تحيز أو انتماء معرفي ما؛ كالدقة والموضوعية والتجربة والنسقية والصرامة، وغيرها من المفاهيم المضللة عن حقيقة تناول العقل الغربي لظواهر علمية كثيرة، وهو مسكون بمعارفه ومتحيز لثقافته.

وقد ساهمت مدارس نقدية غربية في كشف هذه التحيزات ونقد ما يسمىٰ بـ «الموضوعية العلمية»، و«حياد العقل» في البحث والدراسة؛ فقد أثبت هابرماس

---

(١) النموذج المعرفي أو النموذج الإدراكي هو صورة عقلية للعالم تشكل ما يمكن تسميته «خريطة معرفية» ينظر الإنسان من خلالها للواقع، والنموذج لا يوجد جاهزًا في الواقع، فهو نتيجة عملية تجريدية عقلية (تفكيك وتركيب)؛ إذ يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع فيستعيد بعضها ويبقي البعض الآخر، ثم يقوم بترتيبها بحسب أهميتها ويركبها، بل وأحيانا يضخمها بطريقة تجعل العلاقات تشكل ما يتصوره العلاقات الجوهرية في الواقع (ينظر: العالم من منظور غربي: ٢٠).

(٢) فلسفة العلم في القرن العشرين: ٣٧.

أن المذاهب الفلسفية الخمسة المشهورة[١] كانت تسكن النظرة العلمية الغربية[٢]، وتلك المذاهب الفلسفية كانت تصدر عن تصورات لم تستطع الانفكاك عن النفوذ الديني الواسع، وخاصة التراث اليهودي - المسيحي، بل كان الدين يمثل لحظة أمل ونجاة في زمن الانسداد الفلسفي والانغلاق العلمي، الذي يقود إلىٰ العبثية وفقدان السعادة[٣]، وعند تشريح التركيبة الثقافية التي ميزت الفلسفة الألمانية مثلًا في القرن العشرين مثلًا، ونعاين عناصرها، يلحظ هابرماس بيقين كبير، وحتىٰ في الميادين التي يعتبرها البعض مقصورة علىٰ الألمعية الألمانية، غلبة التراث اليهودي وتجذره في الأعماق التصورية لهذه الفلسفة[٤]؛ في هذا السياق نفسه حكمت الروحية اليهودية علم الاجتماع الألماني منذ عصر لودفيك غومبلوفيتش Ludwind Gumplowicz[٥]؛ فقد دخل التصوف اليهودي إلىٰ قلب الجامعة الغربية، واندس في شرايين العلوم الاجتماعية، وتخلىٰ عن الحقائق العقائدية الظاهرة، غير أنَّ هذا التخلي لم يكن إلا مؤقتًا؛ إذ سرعان ما اقتحم هذا التصوف العلوم الغربية من زوايا متعددة، ثم لحم أجزاءها في الداخل، حتىٰ ليبدو عجيبًا تلاقي وجودية روزنرويغ، وماركسية بلوخ، والتصورات القبالية حول الخلاص وقضايا الألوهية[٦]؛ فالفكر اليهودي إذن، قد حكم نظرية المعرفة والفلسفة

---

(١) يقصد ظاهرية هوسرل Husserl وهيدغر Heidegger ذات النزوع الأنطولوجي، وفلسفة جاسبر Jasper وليت Litt وسبرانجر Spranger التي تعود إلىٰ ديلتيه Dilthey، وهي ذات صبغة وجودية من ناحية، وهيغلية محدثة من ناحية أخرىٰ، وفلسفة شيلر Scheler وبلسنير Plessner، وإلىٰ حد ما كاسيرر Casser، ذات منحىٰ أنثروبولوجي، وفلسفة لوكاش وبلوخ Bloch وبنجامين Benjamin وكورش Korsch وهوركهايمر ذات منحىٰ اجتماعي نقدي، وتدعو إلىٰ العودة إلىٰ ماركس وهيغل، وفلسفة فيتجنشتاين وكارناب Carnap وبوبر Popper ذات نزوع وضعي منطقي.

(٢) الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي: ١٤.

(٣) نفسه: ٤٦.

(٤) نفسه: ٤٩-٥٠.

(٥) نفسه: ٨٠.

(٦) نفسه: ٦.

الوجودية والدعوة الإنسانوية الماركسية[١]، وعليه تمتَّنت العلاقة بين الأخلاق والفيزياء علىٰ أرض المصطلحات الكانطية، من خلال مجهودات كارل جويل Karl Joel، ودافيد بومغارد David Boumgardt[٢].

لقد كانت إذن الإنتاجات العقلية الغربية مرتبطة أشد الارتباط بأنساقها الفلسفية، ومرجعياتها الثقافية والدينية، في نظرتها للظواهر العلمية المتعددة؛ إنَّ أدلة العقل إذن لم تكن حسابية أو تجريبية ولكنها جدلية «دياليكتيكية» منذ أرسطو[٣].

إن نظرية تداخل المعارف قد تقوَّت أكثر في النصف الأخير من القرن العشرين للإجابة بشكل أدق علىٰ مشاكل عويصة تهدد مستقبل الإنسان والعالم، كالفقر والحروب والمجاعة والانفجار السكاني والاستهلاك المفرط والتدهور البيئي، مع تسجيل عجز أيِّ تخصص لوحده عن الإجابة عن هذه التحديات والمشاكل المتعددة، لكن نشوء هذه النظرية في المجال التداولي الغربي جعلها مسكونة بهواجس عقله، وطموحاته، ونزوعه إلىٰ ضبط الإنسان والعالم بعلمه الخاص، المستند إلىٰ رؤاه العقدية والفلسفية، مما يقلل من أهمية هذه النظرية في مجالنا الخاص، ويؤكد ضرورة التفكير في نظرية تداخل تستجيب لطموحنا العلمي، وتلامس أفقنا المعرفي والتداولي.

ب- فكرانية قصة العلم:

نستثمر في هذه الفقرة مصطلح «الفكرانية» الذي أبدعه طه عبد الرحمن[٤]، في سياقه الدالِّ علىٰ «الأيديولوجيا»، ونريد أن نثبت من خلال هذا المفهوم التفسيري عملية السطو التي تعرضت لها قصة العلم، وارتباطها الخفي بنظرية تداخل

---

(١) نفسه: ٧-٨.

(٢) نفسه: ٨١.

(٣) Rhétorique et Philosophie, p. 139 et 134.

(٤) تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، دون تاريخ: ٢٤-٢٥.

المعارف، ومعاودة الكرة للربط بين العلوم من أجل التحكم في الظواهر والإنسان والعالم.

فقد انتشرت تصورات نمطية لتطور الغرب ولقصة العالم، تحولت إلىٰ مسلمات وعقائد تاريخية لا يرقىٰ لها الشك، فإذا سلمنا بأن الغرب قد تشكل بعد سلسلة من التحولات المتتالية، عرف فيها مدًّا وجَزرًا مع النهضة الكارولانجية، لما توحدت أوروبا مرة أخرىٰ بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية، بقيادة شارل مارتل وشارلمان في نهاية القرن الثامن الميلادي الذين شجعوا التعليم، وكذلك مع الحروب الصليبية، ثم المد مع الحملة الاستعمارية الكبيرة الأولىٰ التي قادها الغزاة Les conquistadors في القرن السادس عشر، ثم عرف مدًّا جديدًا في القرن السابع عشر، حيث تطور إلىٰ شكل من الاستعمار الفكري مع الاكتشافات العلمية الكبرىٰ، ثم إنجازات القرن الثامن عشر، ثم مرحلة التخلص من الاستعمار، وأخيرًا السيطرة بالعلم والتقنية، حتىٰ انتهينا إلىٰ هذه الظاهرة التي أفرزت لنا كوكبًا تربطه شبكة من الاتصالات المكثفة، التي تعمل من دون انقطاع[1]؛ إذا سلمنا بهذه المعطيات التاريخية المتسلسلة والنمطية، فليس يسيرًا التسليم بتطور الغرب في علاقته بالعلم؛ فالنظرات الفكرانية تريد ترسيخ أن العلم غربي، أو بالأحرىٰ الإبداع هو خاصية عقلية للغرب، فهو المركز وغيره أطراف وهوامش، فالعلم بدأ مع الإغريق كما بدأت الفلسفة مع طاليس، وبدأت الرياضة مع فيثاغورس، والميثولوجيا مع هوميروس، والمسرح مع يوربيديس واسخيلوس، وبدأت الديموقراطية في أثينا إلخ، فيبدو إذن أن الغرب هو الفاعل الوحيد والمحرك لكل فعلٍ حضاري، والمالك الوحيد لكل كسب حضاري، وصاحب الحق الوحيد في تدبير شؤون الإنسان والكون، وفق تصوراته «العلمية» وطموحاته ومصالحه، ولما كانت العلوم هي نبض القوة في الحضارة اليوم، فإن الغرب هو صاحب الحق في التحكم فيها، وصياغة العلاقات بين العلوم والمعارف؛ لإحكام سيطرته، واستكمال إخراج هذه الملحمة الزائفة، التي تؤكد أن نقطة البدء العلمي كانت مع

---

(١) «تنميط العالم، محاولة في فهم آليات التغريب ومحدودياته»، سرج لاتوش: ٤٣.

الإغريق[١]، وعليه فنظرية التداخل المعرفي ليست إلا إفرازًا منظورًا للإبستمولوجيا الإغريقية، التي تبشر بتوجهات علمية جديدة[٢] تريد تجاوز الانحراف العلمي الذي حصل في الغرب في التوجه إلىٰ الطبيعة[٣].

هكذا تبدو قصة العلم في ارتباط بظاهرة التداخل بين المعارف قصة غربية خالصة، طغت فيها الفكرانية، والنزوع إلىٰ احتكار العلم وإلغاء جهود الإنسان غير الغربي، وسنجد لوسيان ليفي بريل L. LEVY BRUHL (١٨٧٥-١٩٣٩م) أبرز ممثلي الفلسفة الأنثروبولوجية التطورية، في كتابه «العقلية البدائية» يقطع كل صلة بين الأصول البدائية للإنسان، وبين أشكال التحضر الحديثة وعلىٰ رأسها العلم[٤].

لقد انعكس إذن التشويه الفكراني علىٰ قصة العلم، وامتدَّ هذا التشويه إلىٰ جل الظواهر العلمية المدروسة مما لا بد من الانتباه له، مثل دراستنا لظاهرة التداخل المعرفي، انتباه واعٍ ومتحركٌ صوب الحرية والتحقق والإبداع، وإن كان الأمر يبدو صعبًا اليوم، فإنه يبقىٰ سيرورة ممتدة في الزمن إلىٰ الأمام[٥].

إنَّ بُروز نظرية تداخل المعارف كان في أبعاده الخفية -بنظرنا- برغبة الاستحواذ علىٰ قصة العلم ومساره عبر التاريخ، من خلال إرجاعها إلىٰ منبعٍ واحد ووحيد هو الإغريق، وإلغاء كل الإمكانات العلمية والعقلية عند الأمم الأخرىٰ؛ فدعاوىٰ التداخل باعتباره مطلبًا إنسانيًا وواقعيًا ودعوىٰ توحيد العلم، ليست إلا أشجارًا أمامية تخفي غابات واسعة وكثيفة العناصر، هي الرغبة في تسييج العلم الإنساني بالتحيزات الاعتقادية والفلسفية الغربية، وترسيخ السطو علىٰ قصة العلم، وفي المحصلة توظيف العلم لأغراض غير علمية، وإكراه الأمم الأخرىٰ علىٰ الخضوع رغبة أو رهبة.

---

(١) ينظر: فلسفة العلم في القرن العشرين: ٣٨.

(٢) La Méthode interdisciplinaire, p. 27.

(٣) Ibid., p. 24.

(٤) ينظر: فلسفة العلم في القرن العشرين: ٢٧.

(٥) ينظر: «انتقال النظريات»، إدوارد سعيد: ٢٠.

بين التخصص وتداخل المعارف

١- التداخل المثمر:

ذكرنا في التمهيد أن البحث في تداخل المعارف هو بحث إبستمولوجي يلامس قضية وحدة المعرفة الإنسانية، كما توصلنا إلىٰ أنَّ التخصص يحجب عن الباحث والعالم روابط القربىٰ والتعاون، والمصير الواحد لفروع المعرفة البشرية؛ ففي التخصص انعزال وتقوقع الباحثين والعلماء، وفي مدِّ جسور التلاقح والتداخل بين تخصصاتهم إثراءٌ لعملية الابتكار والإبداع في دنيا المعرفة والعلوم، ولن يدفعنا هذا إلىٰ التقليل من شأن التكوين المعرفي الأحادي Unidisciplinaire ؛ فهو أمر ضروري لامتلاك قاعدة معرفية أساسية، ولكنه يجب أن يكون محفِّزًا للباحث علىٰ توسيع آفاقه المعرفية، وانفتاحه علىٰ الرصيد المعرفي للتخصصات المجاورة مباشرة.

فالتداخل المثمر -بنظرنا- هو الذي يبتدئ من إحكام تخصص معين ثم الإبحار خارجه للإبداع والابتكار؛ فقد أثبتت الدراسات العلمية في مجال تاريخ العلوم وفلسفتها أنَّ الابتكارات العلمية الهامة هي حصيلة مجهود باحثين وعلماء يعملون خارج تخصصاتهم، بينما الابتكارات العادية غير المؤثرة هي حصيلة مجهود باحثين داخل تخصصاتهم، ويمكن تلخيص قيمة التداخل المثمر في قولة الفيلسوف كارل بوبر «يجب علينا أن نقرَّ بأن النقاش بين شخصين ذوي معرفة مختلفة ليس أمرًا سهلًا ؛ إذ إنَّ التصادم بين ثقافتين مختلفتين هو الذي أدىٰ إلىٰ ثورات فكرية

كبيرة»[1]؛ فتداخل المعارف ليس بالضرورة محوًا للتخصصات، ولكنه مجال معرفي خصب، يُسهِّل عملية التواصل المريح بين التخصصات، في إطار ضوابط معرفية ومنهجية جديدة[2]، وقد حدد هيدغر في مقاله القصير عن الحاجة إلىٰ التأمل في الحركية الداخلية للعلم الحديث، الحالة التي يحتاج فيها العلم ضرورةً للتخصصية Disciplinarité، والحالة التي يحتاج فيها لتداخل المعارف interdisciplinarité[3]، كما أثبتت جولي ثومبسون كلين JULIE THOMPSON KLEIN في بحثها التأسيسي: «تداخل المعارف: التاريخ والنظرية والممارسة» أنَّ الحاجة لتداخل المعارف المثمر تقتضي رصد طبيعة الظواهر العلمية المدروسة، والانتباه إلىٰ الإمكانات المعرفية والمنهجية المساعدة علىٰ التداخل بين المعارف، وقد ميزت بين عدد من أنواع العلاقات الحدودية Trafic Frontières بين التخصصات؛ من تخصصات متشابكة Multidisciplinaire، وتخصصات معتمدة علىٰ أخرىٰ Crossdisciplinaire، وتخصصات عابرة إلىٰ أخرىٰ Transdisciplinaire[4]، وعليه بدأ البحث العلمي يجمع بين المقاربة التحليلية والتخصصية التي تركز علىٰ بعض المشاكل العلمية المستورة، وبين إدراك التفاعلات والتداخلات بين الظواهر ومعرفتها، وكذا معرفة فجوات المعرفة وتفهُّمها من خلال آليات البحث التداخلي، الذي بدأ يتوسع أكثر فأكثر.

٢- التخصص المثمر مدخل للتداخل:

برغم أنَّ التخصص قد نشأ في القديم، وفي تاريخ المعرفة الإنسانية علىٰ أنقاض التداخل والارتباط بين المعارف، إلا أنَّه -بنظرنا- قد يكون عنصرًا داعمًا لتداخل المعارف، وآلية فعالة لتعميق البحث التداخلي، ولكن التخصص الذي نقصده هو

---

(١) Voir: L’innovation dans les sciences sociales, p. 206.

(٢) Voir: "Qu’est-ce que l’interdisciplinarité", Sinaceur, p. 13.

(٣) Voir: "Questioning interdisciplinarity".

(٤) Ibid.

الذي أسميناه بـ «التخصص المثمر»، الذي يأتي نتيجةً طبيعية لتطوُّر المعرفة والعلم، وليس التخصص الإداري الذي يصبح المساس به مساسًا في العمق بالبنية الاجتماعية لمؤسسة أو جامعة أو معهد! ومن ثمة نجد المقاومات العنيفة ضد تداخل المعارف والدفاع عن «حرمة التخصص»، وليس هذا الدفاع في حقيقته إلا دفاعًا عن المهنة؛ لأن التخصصات بحسب هذه المعطيات لم تَعُد فقط وسائل لتجزيء المعارف إلىٰ عناصر، بل هي القاعدة التي تنتظم الجامعة وفقها، وتتوزع إلىٰ مناطق نفوذ مستقلة يصبح الاقتراب منها انتهاكًا لحمىٰ وحرمات أصحابها[1]؛ إنَّ التخصص المثمر هو الذي لا يعتبر التداخل تشكيكًا في حقيقة العلوم[2]، بقدر ما هو مجال للتنسيق والتداخل، وإغناء البحث وتحقيق الإبداع، والبحث التداخلي يتطلب متخصصين قادرين علىٰ الخروج من قبضة عَمَىٰ التخصص، ويمتلكون ما يكفي من الحماس وحب الاستطلاع والذكاء لخوض هذه التجربة التداخلية، من دون هواجس أو خوف أو عقدة «النجومية»[3] العلمية، أو احتكار «السلطة العلمية»[4]، ومن هذا المنطلق يصبح التخصص مدخلًا طبيعيًّا للتداخل.

٣- التخصص والتداخل وعلاقات التفاعل:

هناك من الدارسين من يذهب إلىٰ أن تداخل المعارف اليوم قد يكون هو علم الغد[5]، بمعنىٰ أنه سيتحول إلىٰ تخصص مستقل بمفاهيمه ومناهجه ونظرياته، وله حدوده المعروفة، وهناك من يشكك في هذه النتيجة، وينكر وجود نظرية للتداخل كفيلة باعتبارها تخصصًا قائمًا بذاته[6]، مع أنَّ التعاون أو التداخل بين تخصصين

---

(١) L'interdisciplinarité, problèmes d'enseignement., p. 19.

(٢) "Interdisciplinarité: Quand les disciplines se croisent", U. S. Magasine, N° 542, Mars 2001, p. 19.

(٣) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 41.

(٤) Voir: La méthode interdisciplinaire, p. 19-20.

(٥) "L'interdisciplinarité, probl,mes d enseignement dans les universités", p. 19.

(٦) "Qu est-ce que l interdisciplinarité", Sinaceur, p. 12.

أو أكثر يخلص إلىٰ نتيجة يمتلكها إما التخصص المستهلك أو التخصص المنتج أو تخصص جديد[1]، ولكن يبقىٰ التفاعل قائمًا بين التخصص والتداخل، وإن كان هذا الأخير أكثر إبداعًا وعطاءً، والتخصص يَضِنُّ بمجهوده داخل حدوده ولا يعطي الآخرين إلا القليل، وتفاعل التخصصات فيما بينها لا يؤدي بالضرورة إلىٰ تحقيق تداخل مثمر ومبدع، وإن كان يحقق هجانة بين معارف، سرعان ما تتطور هذه الهجانة إما إلىٰ حقل معرفي متداخل، أو تعود التخصصات إلىٰ أصلها عبر عمليات انشطار معرفي كما سبق ذكره.

بالهجانة مثلًا بين المعارف يمكن أن تنتفع ميادين كثيرة في اللسانيات بالبيولوجيا، كما يمكن أن تدرس المكونات الصوتية للغة بالرجوع إلىٰ الإكراهات البيولوجية للعقل[2]، وتبقىٰ مرحلة الهجانة بين المعارف لحظة وسطىٰ بين تصورين متضاربين؛ واحد يدعو إلىٰ وحدة العلوم في إطار تداخلي نسقي صارم، وآخر يريد الاقتصار علىٰ تحقيق التعايش السلمي بين العلوم[3].

إنَّ خروج المتخصص في اتجاه هامش حقله، لا يفقده الاتصال بنواة تخصصه بل يظل الرباط موصولًا، كما أنَّ ولوج المجال التداخلي لا يعتبر بالضرورة ضياعًا في نهر من دون مجرىٰ، بل التخصصات سرعان ما تنتظم داخل المجال التداولي، وتنسج علاقات جديدة ويتحطم مفهوم الحقيقة الواحدة الخاصة بكل تخصص علىٰ حدة، ويصبح البحث مشتركًا، وآليات العمل تعاون وتلاقح وتداخل، وتقل نزوعات الاحتكار والأنانية، وينشط البحث الجماعي المثمر؛ سواء علىٰ الحدود أو داخل حقل هجين، أو في المجال التداخلي المنظم.

قد يكون العمل التداخلي صعبًا، لتنوع الأُطر والمبادرات والمفاهيم والمناهج

---

(١) Ibid., p. 13.

(٢) L'innovation dans les sciences sociales, p. 261.

(٣) La méthode interdisciplinaire, p. 35-36.

والنظريات، ولكنَّ تعميق البحث والنظر في إبستمولوجيا البحث التداخلي كفيلان بضبط العلاقات التداخلية الممكنة بين المعارف داخل الحقل التداخلي، والحفاظ علىٰ درجات التفاعل الحي والمثمر بين التخصص والتداخل.

الكثافة الاصطلاحية للتداخل

١- أسئلة البحث التداخلي:

ما زال مسار التداخل بين المعارف لم يخضع للدراسة الوافية، وما زالت كثير من الأسئلة المتعلقة به معلقة، وحتىٰ الدراسات القليلة التي وقعت عليها أيدينا لا تفي بالغرض المطلوب، وتتناقض هذه الندرة في الدراسات حول التداخل، مع كثرة المفكرين الذين سلكوا مسلكه، والذين تحمسوا له وبشروا به في إطار التوجهات العلمية الجديدة[١]، ويُرجِع بعض الدارسين قلة الدراسات الإبستمولوجية لظاهرة التداخل بين المعارف لفقدان الباحثين لنموذج منهجي (ميثودولوجي) للتداخل، يمكن الاعتماد عليه أو يقاس عليه في أثناء البحث[٢].

وإذا كان الجدل حول جدوىٰ المنهج التداخلي في البحث العلمي الحديث يكاد يكون محسومًا، فإنه يتعذر تقديم تعريف اصطلاحي محدد للتداخل، من غير حصر الأسئلة الكبرىٰ التي تشكل الإطار المنهجي والوظيفي للتداخل، فبرغم أنَّ المجهودات في مجال نظرية تداخل المعارف، سواءٌ كانت بحوثًا تربوية تعليمية، أو برامج بحث، أو آليات تحليلية، أو خطابات متراكمة، أو مفاهيم ومناهج ونظريات متداخلة، برغم أنها أحدثت مَمَرَّات حقيقية بين حدود التخصصات

---

(١) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 15.

(٢) La méthode interdisciplinaire, Introduction.

والعلوم، فإنها ما زالت محدودة، كما أنَّ البحوث حول التداخل لم تتجاوز حدود ملاحظة امتزاج تخصص علمي بآخر، أو ترابطهما في حدود ضيقة جدًّا، أو اعتبار التداخل مجرد مجال في العلوم الإنسانية يفتتح لنفسه نافذة في مجالٍ آخر داخل العلوم الإنسانية نفسها، وفي كلتا الحالتين تكون العملية وصفية ظاهرية، أكثر مما هي إبراز لحقيقة العلاقة التداخلية بين المعارف، وبقيت الأسئلة الرئيسة في حاجة إلىٰ دراسة وبحث؛ ما المقصود بتداخل المعارف؟ وكيف يحصل؟ وما هي مظاهره وأنماطه وإشكالاته؟ وما هي شروطه المعرفية والإبستمولوجية والاجتماعية والاقتصادية؟ وإذا كان قد تحقق التداخل بين المعارف قديمًا، فكيف يتحقق حاليًا؟ وكيف يتحقق بين العلوم الإنسانية أو العلوم الطبيعية فيما بينها؟ وكيف يتم بين هذين النمطين من العلوم؟ وما هي الإشكالات الممكنة للتداخل؟ وهل يمكن حصر الأنماط الموجودة منه، ما الذي يستعيره علمٌ من علمٍ آخر؛ هل يستعير منه لغته الرمزية، أم جهازه التقني أم الإجرائي؟ أم أنَّه يتبنَّىٰ محتواه النظري أو رؤيته المنهجية؟ وهل يكون التداخل جزئيًّا أم كليًّا؟ وما حدود الاختلاف أو الترادف بين مفاهيم التداخل، والتكامل، والتفاعل، والاقتراض، والتلاقح، ووحدة العلوم؟ وهل يتمثل التداخل في اشتراك العلوم في مجموعة من المفاهيم والمعارف المشتركة؟ أم أنه يتمثل في دراستها للظواهر والمعطيات نفسها[1]؟ ثم متىٰ يكون التداخل ضروريًّا؟ وكيف يمكن إدراكه وتحقيقه، خصوصًا عندما يجد الباحث نفسه محاطًا بحدود مستودع الأسلحة المنهجي والتصوري لكل تخصصٍ علىٰ حدة؟

لقد حاولنا سابقًا تحديد معنىٰ التخصص وظروف تشكله، وبداية تداخل التخصصات وانهيار الحدود بين العلوم، وأشرنا إلىٰ القيمة الإبداعية لعملية التداخل المعرفي بين التخصصات. وميَّزنا بين التداخلات الداخلية بين التخصصات وبين التداخلات المزدوجة، لكن المعطيات التي توفرت لنا لم

(١) كان جزء كبير من هذه الأسئلة يشكل الهم الوظيفي والاستشكالي للجمعية المغربية لتكامل العلوم التي تأسست بالدار البيضاء، بتاريخ ١١ ماي ١٩٩٦م، ينظر: جريدة الكاتب، ٧ دجنبر ١٩٩٦م.

تسعفنا إلىٰ حد الآن في استكمال بناء تصوُّري متكامل لنظرية تداخل المعارف، مما يجعلنا مضطرين للبحث المستمر عن التحديد الهارب لمصطلح التداخل، بعدما لم تفدنا كثيرًا المعاني اللغوية، إلا لإضاءة جوانب جزئية وضيقة جدًّا في الظاهرة، والتماس التحديد الاصطلاحي المضبوط سيكون مدخلًا للمقاربة الأولية لأسئلة التداخل المعرفي التي لن يدعي بحثنا طاقة الإجابة الحاسمة عنها.

٢- الاتساع الاصطلاحي للتداخل:

ذكرنا في فقرةٍ سابقة أنَّ معنىٰ «التداخل» يلتبس بمعاني كثير من المفاهيم القريبة منه، وأوضحنا الأسباب التي جعلتنا نُرَجِّح مصطلح «التداخل» دون غيره، وبرغم تناولنا لظاهرة تداخل المعارف من جوانب كثيرة فإنَّا لم نستطع الخروج بتعريف اصطلاحي دقيق لتداخل المعارف، بل صادفنا تعاريف كثيرة، وإن كانت تتكامل من حيث النظرة العامة للظاهرة، فهي تختلف قليلًا أو كثيرًا، من حيث الزاوية الخاصة التي تعرف منها ظاهرة تداخل المعارف.

فتداخل المعارف من حيث العلاقة والوظيفة معًا هو: جمع عناصر متعددة ومتمايزة بين تخصصين أو أكثر، في البحث أو التعليم؛ لتحقيق أداء معرفي جديد لا يمكن تحصيله بغيره[١]، أما من حيث العلاقة فحسب، فتداخل المعارف -بنظر بعض الدارسين- هو: نظريةٌ في اختراق العلوم وخلق علمٍ تداخلي[٢]، أما من ناحية فلسفة العلم فالتداخل المعرفي هو: إعادة النظر في العلم نفسه[٣]، أما من الناحية الإبستمولوجية فالتداخل المعرفي هو: قانون العلوم، والإطار الموحد للمناهج العلمية[٤]، أو هو نوع من مساءلة المعرفة في جوهرها، واختبار العلوم

(١) "Interdisciplinarity and the study of mind".

(٢) "Résoudre l'empilement des connaissances", U. S. Magasine, p. 20.

(٣) "L'interdisciplinarité, problèmes d'enseignement.", p. 21.

(٤) La méthode interdisciplinaire, p. 9.

من خلال موضوع واحد[١]، أما من حيث الهدف فقد عرف جان بياجي JEAN PIAGET تداخل المعارف بأنَّه: تيار فكري يهدف إلىٰ محو الحدود بين العلوم، وإعادة تنظيم ميادين المعرفة، من خلال التركيب بين التخصصات[٢]، كما يُعتبر التداخل من هذه الوجهة، أداةً فعالة لإحداث تغييرات تربوية وجوهرية في مسار التربية والتعليم[٣].

وقد تعرضت هذه التعاريف المختلفة لانتقادات حادة؛ ذلك أنَّها تختزل التداخل المعرفي في نتيجة غير صحيحة، وهي أنه عبارة عن علم يستعمل العلوم الثانوية ويعتمد عليها[٤]، أو هو إطار تكون لوحده في الجيوب الفاصلة بين النظريات والتخصصات المختلفة[٥].

إنَّ تعدد المقاربات الاصطلاحية لظاهرة تداخل المعارف يؤكد ما ادَّعيناه من اتساع هذا المصطلح، واستعصائه علىٰ الضبط والمحاصرة، ولكنَّ التعاريف جميعها لا تخرج عن اعتبار تداخل المعارف تبادلًا أو حوارًا بين المعارف والعلوم؛ إنْ علىٰ مستوىٰ التحليل أو المنهج أو المفاهيم أو النظريات، بين علمين فأكثر، مما يحقق الثراء والإبداع، عبر المقاربة الشمولية والمتكاملة للظواهر المعرفية المتداخلة العناصر والمكونات؛ فدراسة ظاهرة سلوكية مثلًا لا بد أن يعتمد فيها علم السلوك Ethologie علىٰ الجمع بين دراسة سلوك الحيوان وسلوك الطفل، وهو عمل ينجزه علماء البيولوجيا Biologistes وأطباء Des médecins وعلماء نفس Des psychologues وفلاسفة Des philosophes، وهذا التعاون بين مجالات مختلفة ومتعددة، وكذلك كفاءات متنوعة؛ فيها اختصاصيون ومفاهيم

---

(١) Ibid., p. 44.

(٢) L'innovation dans les sciences sociales, p. 93.

(٣) "L'interdisciplinarité en perspective", U. S. Magasine, p. 21.

(٤) "Qu'est-ce que l'interdisciplinarité?", Sinaceur, p. 13.

(٥) Ibid., p. 12.

ومناهج ونظريات لا يمكن أن تنتظم وتتناغم، إلا داخل إطارٍ فيه مقومات استيعاب هذا التعدد، وهو الإطار التداخلي، ورصد العلاقات وأشكال التعاون بين هذه العناصر المختلفة لن يتم إلا بوجود إطار نظري؛ وهو نظرية تداخل المعارف، التي نستطيع بواسطتها ضبط مستوىٰ التداخل والتفاعل بين العناصر المختلفة، وشروط اشتغال الباحث التداخلي الذي يُطِل علىٰ مجموعة من التخصصات في وقتٍ واحد، برغم عدم توفُّره علىٰ معرفة متعمقة بكل تخصص.

٣- غاية البحث التداخلي ومجاله:

أثبتنا سلفًا أنَّ الأصل في المعارف أن تتداخل، وليس أن تنفصل وتتباعد، ثم ذكرنا أنَّ كل إنتاج معرفي سرعان ما يجد له تطبيقات وتجليات في علوم أخرىٰ، سواء كانت مجاورة أو بعيدة، وعليه يكون البحث التداخلي بحثًا متسعًا، ويمسُّ كل المجالات المعرفية المترامية[١]؛ فهو بحث في العلوم والأفكار، حول الأدوات المستعملة وحدود الاستعمال وكشف مستوىٰ التداخل في العلاقات الإبستمولوجية، بين المعارف والعلوم، وبين القيم والأخلاق والأنساق والمفاهيم والمناهج[٢].

إلا أنَّ مجهودنا في هذا الكتاب لن يدعي قدرة الإبحار والمغامرة في محيط التداخل الواسع، ولكن رسمنا له غاية محددة هي التعريف الأولي بالبحث التداخلي، في أفق تركيب عناصر نظرية تداخلية متناغمة في مجهودٍ لاحق؛ هذا التعريف الذي حاولنا لمَّ عناصره من داخل المجال المعرفي الغربي الذي كان سبَّاقًا إلىٰ طرق الموضوع بشكلٍ واعٍ ومنهجي، ومقصود؛ فبعد التعريف سيكون مجال الاشتغال هو التحقق النموذجي من أشكال التداخل بين علوم عدة، تمهيدًا لولوج فضاء العلوم المعرفية الإسلامية التي كانت تستبطن وعيًا تداخليًا كامنًا.

---

(١) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 11.

(٢) La méthode interdisciplinaire, p. 171.

متى نحتاج إلى تداخل المعارف؟

١- تداخل المعارف وسيلة للخروج من ضيق أُحَاديّة العلم:

لقد نصَّب العلم بمفهومه الأحادي، منذ مدة، نفسَه منصب المفسر لجميع ظواهر الكون؛ حتىٰ أصبح «رجل العلم المتخصص»، بعبارة شبنغلر، أكثر الناس تمثيلًا لحضارة اليوم، وإزاء هذا الوضع يحسُّ كثير من مفكري الغرب، كما نحس نحن، بأنَّ لنا جملة من المعارف الفلسفية والإيمانية والشاعرية التي تقدم مفاهيم تفسيرية أكثر غنًىٰ عن الكون والحياة، لكنها تتعرض للتجاهل تحت ذرائع: الذاتية، واللاعلمية وغيرها.

ونحتاج اليوم إلىٰ نظرية في تداخل المعارف لتجاوز هذا الوضع العلمي الرهيب، وإزالة الحدود التي اصطنعتها الإبستمولوجية الغربية السائدة بين مسالك المعرفة المختلفة، وإنجاز هذا العمل يقتضي الالتحام بدعاوىٰ الأصوات المتيقظة في الغرب لرصد هذه الظواهر، التي تمس جوهر العلم، ثم التعاون علىٰ وضع نقاط ارتكاز بحث تداخلي واعد، يؤسس لضوابط ونواظم جديدة للمعرفة الإنسانية، تعيد الاعتبار لقيم التفكير والتأمل والتدبر، أو بعبارة أدق للحكمة علىٰ حساب المادة.

كما نحتاج لنظرية في التداخل لتحقيق مزيد من الإبداع النافع وتوسيع دائرة البحث؛ لأن التداخل والإبداع أمران متلازمان كما أثبتت الكثير من الدراسات[١]،

---

(١) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 240 et l'interdisciplinarité en perspective.

فالأعمال الأكثر إبداعًا تكون أكثر تأثرًا بالعلوم المختلفة[1]؛ ذلك أنَّ تطور الأفكار هو بمثابة تأليف أو تركيب متتابع ومتناغم لعناصر المذاهب السابقة، غير أنَّ كل تأليف أو تركيب لا بد أن يأتي بأفكار جديدة؛ لأنَّ مجرَّد نقل فكرة من سياق إلىٰ آخر، من غير تحقيق كل شروط التداخل الحقيقي، لا يؤدي إلىٰ إبداع في الأفكار والمفاهيم؛ لذا نجد المذاهب الفلسفية والرؤىٰ العقدية متفاعلة ومتداخلة، يقتبس بعضها من الآخر، كما أنَّ الاقتباس لا يكون دائمًا واعيًا، ومعترفًا به[2]، ولكنَّ البحث التداخلي هو الذي يقوم بفحص هذه التأثيرات وتصنيفها، وتبيُّن مستوىٰ الإبداع أو التقليد فيها، وممارسة البحث في مجال تداخلي يزود الباحث بشحنات فكرية وتربوية؛ للانعتاق من سلطة احتكار الحقيقة في التخصص، والنزوع نحو الاستقلالية، عبر التحفيز والبحث المتواصل[3]، علىٰ طول حدود التخصصات التي تشغل حقولًا هجينة لتتحول إلىٰ مجالات علمية متداخلة، ثم إنَّ البحث التداخلي يعتبر وسيلة أساسية لبث روح الإبداع في النشء والباحثين والمفكرين؛ لأنه يربي ملكة القيام بما يسميه إدغار موران EDGAR MORIN بعمليات «إعادة الربط»[4]، وهي عمليات ذهنية معقدة لن ينجزها إلا عقل مبدع فعال.

إنَّ التجديد والإبداع في العلم ليس بالضرورة أمرًا جديدًا، بل هو إغناء للقديم، ونسج لعلاقات علمية جدية، من خلال تعميق العلاقات والتبادلات بين العلوم والمعارف، في إطار تداخلي حيوي.

٢- تداخل المعارف وسيلة لتحقيق إنسانية العلم:

إنَّ موضوع تداخل المعارف يجعلنا في قلب الثقافة العلمية الحديثة، ويساعدنا علىٰ إخصاب المعرفة، وتنويع وحدات التحليل للظواهر العلمية والإنسانية

---

(١) L'innovation dans les sciences sociales, p. 62.

(٢) ينظر: «مفاصل التفاعل بين المعارف»، بناصر البعزاتي: ٦٢.

(٣) "Qui a peur de l'interdisciplinarité?", p. 22.

(٤) "Qui a peur de l interdisciplinarité?", p. 22.

المعقدة، وتجاوز الرؤىٰ التحليلية الأحادية؛ ذلك أنه، وبواسطة تداخل المعارف؛ حيث تتجلىٰ التداخلات بين التخصصات المتنوعة، تصبح ضرورية، وينتج عنها في الأخير مجال تداخلي جديد تلتحم فيه الضوابط العلمية بالمطالب الإنسانية، وهذا ما يمكن ملاحظته بيُسر في مجموعة من الحقول العلمية المتداخلة الجديدة، كعلم دراسة الظواهر، والمشاكل المتعلقة بشيخوخة المجتمع Gérontologie sociale، أو علم النفس الجماعي La psychologie communautaire، أو علم النفس الاجتماعي La psychosociologie؛ فلم يعد العلم أمرًا منفصلًا عن الثقافة والحياة العامة، بل أصبح جزءًا من الثقافة، وأصبح متيسرًا، من خلال البحث التداخلي، الربط بين العلم، بما هو بحث في الأسباب واكتشاف للوسائل، وبين الثقافة التي تفكر في الغايات، وأصبح العلم من خلال المقاربة التداخلية عنصرًا مساهمًا في بناء إنسانية الإنسان بدل تدميرها، فالبحث التداخلي يستجيب لكثير من النداءات التي أطلقها كثير من العلماء والجمعيات العلمية، بشأن إعادة الاعتبار لـ «أخلاقية العلم» Ethique de la science أمام صدمة «الثورات العلمية» وصرامتها، وبذلك تنقلب المعادلة بين العلم والإنسان، إلىٰ المستوىٰ الذي يصبح فيه الإنسان هو الذي يوظِّف العلم، وليس العكس، وهذا ما عبَّر عنه تقريرٌ رَفَعه علماء بيولوجيون إلىٰ رئيس الجمهورية الفرنسية في يوم ما، بعدما كان قد طلب منهم التفكير في دور علوم الأحياء في المجتمع؛ ذلك أنَّ التقويم أثبت أنَّه لا يمكن أن نُكَوِّن فكرة عن الإنسان انطلاقًا من علوم الأحياء، بل علىٰ العكس من ذلك نستطيع أنْ نوظف علم الأحياء من خلال تصورنا وفكرتنا عن الإنسان[1]؛ أي إن العلم لم يعُد محصَّنًا داخل أنساقه الصارمة، تحت دعاوىٰ التخصص، أو احترام للحدود الفاصلة بين العلوم، بل أصبح البحث العلمي، من خلال المقاربة التداخلية، بحثًا إنسانيًا؛ أي في خدمة الإنسان، ومن أجل رسالته العمرانية في الكون.

---

(١) Voir: F. Gros, F. Jacole et P. Royer: Science de la vie et société, ?d. Seuil, Paris, 1979, p. 288.

أشكال التداخل بين المعارف

تمهيد: نهاية النظرية التقليدية لتقسيم العلوم:

بتطور البحث التداخلي نشطت هجرة العلوم، وحلَّ التعايش بين العلوم محل الانقسام والتباعد، كما تقوَّت حركات التبادل بين المعارف علىٰ الحدود، فظهرت حقول معرفية جديدة، كانت جامدة لسنوات طويلة، وزاد في هذا النشاط التداخلي تقدُّم وسائل التقنية وتطورها، وأصبحت الحياة العقلية والفكرية والعلمية متصلة ومستمرة، تتبادل فيها المعارف التأثير والتأثُّر، والعلوم كلها متعاونة مرتبطة بعضها ببعض[1]، وكانت روح العلم الحديث دافقة متوثِّبة، وتوثَّقت العلاقة بين العلم والفلسفة عبر حوارٍ عميق، إحياءً لما كان بطول الحضارة الإنسانية وعرضها، وعادت الفلسفة من جديد لتكون الأم الرؤوم التي تطوي جناحيها علىٰ جُلِّ العلوم، وبرغم هذا، بقيت الوحدة بين الفلسفة والعلم موضع إشكال، منذ عجزت عن تطوير نظرتها إلىٰ الكون عبر وسائلها الخاصَّة، مما جعلها في بعض اللحظات ترتهن، وهي العلم التأسيسي، لنتائج بعض العلوم، خاصة علوم الطبيعة، وكذا الفيزياء[2]، إضافة إلىٰ الاختلاف الحاصل بينهما من حيث تحديد بعض المشاكل، ومناهج المعالجة المختارة.

إنَّ تفاعل المعارف والأفكار والقيم لم يعرف انقطاعًا في أي لحظة من التاريخ، غير أنَّ مدىٰ التفاعل يتأثر بجو التواصل والحوار في داخل مجتمعٍ ما، فقد فرض

(١) كشف الظنون، المقدمة: ١/ ٤٦.

(٢) ينظر: الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي: ٣٣.

التداخل نفسه في جلِّ الميادين العلمية، وفي مؤسسات البحث والدراسة، وأصبح التعاون والتنسيق مَيزةً بارزة لمعارف اليوم، وأصبح الباحثون من أهل التداخل كالنَّحل الباحث عن الأزهار في حقول عديدة، وفي أثناء التنقل والبحث يصحب معهم أولئك الباحثون مفاهيم ومناهج ونظريات، يعيدون استثمارها داخل الحقول المعرفية التي يَلِجُونها، وعليه، سنحاول تبيُّن أشكال التداخل بين المعارف، من خلال تتبُّع انتقال بعض المفاهيم والمناهج والنظريات، والبحث عما يحصل لها من تحول أو تعديل داخل الحقل المتداخل الجديد، وكيف يتم تداولها، ومدىٰ مساهمتها في الإبداع.

١- التداخل على مستوى المفاهيم:

لا توصل نظرية تداخل المعارف إلىٰ معرفة معتبرة، إلا إذا كان التخصص المستعمل يأخذ ما يحتاجه من خلال إدراك المشاكل والمعاني الحقيقية للألفاظ والمفاهيم المنتمية للتخصص المستعمل وهذا ما يعني أن تعاون تخصصين وتطبيق نظرية تداخل المعارف يتطلب، علىٰ الأقل، ازدواجية الكفاءة في التخصصين المستعمِل والمستعمَل، وكفاءة تطبيق التداخل بينهما[١]، وكذلك إدراك المستويات التي يتم فيها هذا التداخل، وأدق هذه المستويات، مستوىٰ المفاهيم والمصطلحات، ويمكن رصد المفهوم من خلال علم المصطلح الذي هو علم مشترك بين اللسانيات، والمنطق، وعلم الوجود، وعلم المعرفة والتوثيق، وحقول التخصص العلمي المتعددة، بل ينعته الباحثون بـ «علم العلوم»[٢].

فالمفاهيم والمصطلحات تشكل رابطًا بين المعارف، وكان استقراء العلوم عند القدماء ودرجة الإبداع فيها، مرتبطًا بتنظيم المفاهيم والمصطلحات وضبطها، ولم تمنع نزعة المشاركة -التي صبغت التحصيل والتصنيف قديمًا- العلماءَ من أن

---

(١) Voir: "Qu'est ce que l'interdisciplinarité", Sinaceur, p. 12-13.

(٢) «النظرية العامة والنظرية الخاصة في علم المصطلح»، علي القاسمي، مجلة كلية الآداب، جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، العدد الرابع: ١٥.

يتمثلوا المفاهيم الاصطلاحية عبر حقولها العلمية المختلفة[1]، بل كان هذا التمثل أكبر مشجع علىٰ التداخل المعرفي الواعي والمبدع، وكانت دراسة المصطلح أو المفهوم في أي لونٍ من ألوان المعرفة تُقدِّم إضافة ثابتة لاستكشاف خبايا العلم، وفحص الأسس المفهومية التي تقوم عليها قواعده، ولئن بدت الدراسة المصطلحية في ثوبها الخارجي من اختصاص علماء اللغة واللسان، فإنها في بنيتها التصورية حقل اشتغال معارف وتخصصات متعددة[2]؛ فأدوات المعرفة مصطلحات مقرونة بمفاهيم من خلال تصورات موضوعة، ثم إن المفاهيم تعرف انتشارًا واسعًا بين العلوم والمعارف، وكما سنرىٰ فإنَّ فكرة الانتشار، التي تجسد عملية التداخل بين المعارف، تسمح بالإشارة إلىٰ خصوصية المفاهيم التي تنتمي إلىٰ علم الأمس أو علم اليوم، أو التي تنتقل بين معارف كثيرة، ومعرفة قدرتها علىٰ التنظيم والشيوع والتوسع، ونتساءل: لماذا الانتشار؟ إنه مصطلح له من الحمولة ما يؤهله للإشارة إلىٰ ظاهرة طبيعية واجتماعية؛ فنحن نتكلم عن انتشار الوباء، وانتشار الحرارة، وانتشار الفكرة إلخ؛ غير أنَّ هناك تميُّزًا يفرض نفسه في الحالات الأخيرة؛ ذلك أنَّ الانتشار في تلك الحالات يكون له معنىٰ قدحي يدل علىٰ أن الأفكار لا تملك القوة الذاتية التي تمكنها من الانتشار إذا لم يوجد هناك فاعلون ومستعملون يرون فائدة أو مَصلحة في ذلك، وغالبًا ما يحيلنا الانتشار بهذا المعنىٰ علىٰ الدعاية La propagande، والرغبة في توصيل أفكار ما بغير الطرق العلمية المعروفة[3]، مما يضفي علىٰ المصطلح أو المفهوم معاني كثيرة، ويوظف في

(١) «تداخل المصطلحات وإشكالية الأنماط الشعرية العربية الضائعة»، محمد الدناي، مجلة كلية الآداب، جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، العدد الرابع: ٣٢.

(٢) «المصطلحات المتصلة باللغة عند المتكلمين، أنموذج القاضي عبد الجبار»، عبد السلام المسدي، ضمن: الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية، ندوة انعقدت أعمالها أيام ٨-٩-١٠ جمادىٰ الثانية ١٤١٤هـ/ ٢٣-٢٤-٢٥ نونبر ١٩٩٣م، منشورات جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، دون تاريخ: ٢/ ٥٦٦-٥٦٧.

(٣) «المفاهيم الرحالة من علم لآخر»، محمد حدوش، ضمن: قضايا المصطلح في الآداب والعلوم =

مجالات وسياقات مختلفة، إلا أنَّ باشلار يرىٰ أنَّ المفهوم يكون له معنًىٰ بقدر ما يتغير معناه، من سياق إلىٰ آخر، ولا يعني هذا التغيير -بنظره- هزيمةً للعقل أو تساهلًا، وإنما يبرز غنىٰ الواقع، وما للعقل من دور فعَّال، كما يعتبر تقدُّمًا في الموضوعية، وتأكيدًا للمقتضيات العقلية[1]؛ ذلك أنَّ البحث التداخلي، يتجلىٰ فيه كثيرًا انتشار المفاهيم وتنقلها، وتنوع سياقاتها ودلالاتها، وعليه، يمكن رصد ما يقوم من علاقات بين العلوم من خلال مسألة انتشار المفاهيم La propagation des concepts، وكذا حياة التجوال التي تعرفها تلك المفاهيم.

وسنتعقب بعض المفاهيم العلمية وتنقلها من علم لآخر؛ فالفكر الفلسفي مثلًا، يقوم علىٰ إنشاء المفاهيم وتوظيفها في الفهم والتفسير، وعلىٰ تداول مناهج وأساليب في التفلسف وتبليغه، إلا أن استعمال هذه الأدوات الفلسفية لا يقتصر علىٰ المشتغلين بالفلسفة، وإنما يشاركهم فيه مختلف الدارسين من ميادين معرفية مختلفة؛ هذه الميادين، هي الأخرىٰ، تمُدُّ الفيلسوف بمفاهيم لا تلبث أن تصبح من جوهر فكره الفلسفي[2]، فعملية تبادل المفاهيم تبقىٰ متواصلة بين المعارف، والمفاهيم يبقىٰ لها دورٌ أساسي في مد القنوات والجسور المعرفية بين العلوم[3]، برغم ما يرافق عملية الانتقال من صعوبات في الإدماج والتوظيف داخل حقل علمي آخر؛ إذ قد يخضع المفهوم لإضافات أو بَتْر أو تغيير كلي، لكن الأكيد أنَّ انتقال المفهوم هو انتقالٌ لشحنة إبداعية إضافية للعلوم الأخرىٰ، كما تسهم هجرة المفاهيم في تحقيق التداخل المعرفي بين الحقول المعرفية، ويقطع هذا التصور معرفيًّا مع تصورات أخرىٰ مسكونة بفكرة مؤداها أن ترحيل المفاهيم من مجال

= الإنسانية، إعداد عز الدين البوشيخي ومحمد الوادي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، المغرب، سلسلة الندوات، رقم ١٢، ٢٠٠٠م: ١/ ١٤٠.

(١) «المفاهيم: طبيعتها ووظيفتها»، الطاهر واعزيز، مجلة المناظرة، السنة الأولىٰ، العدد الأول، شوال ١٤٠٩هـ/ يونيو ١٩٨٩م: ١٧.

(٢) «المناظرة في جوهر الفكر الفلسفي»، مجلة المناظرة، العدد السابق نفسه: ٧.

(٣) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 163.

معرفي إلىٰ آخر يرتبط بانحرافات منهجية لا حصر لها، وأنَّ دعوىٰ إمكانية استثمار مفاهيم تنتمي إلىٰ نظم معرفية مختلفة في نظام معرفي آخر، قد يكون مضادًّا في كثير من الأحيان، ليست إلا عملية تلفيق وخلط غير مبرر؛ ذلك أن المفهوم يرتبط بأرضه وموضعه الذي نشأ فيه، لا يغادره إلا وتعرض للتشويه، لأن المفاهيم علىٰ العموم ضاربة في الخصوصية، ويذهب الرأي النقيض إلىٰ أن المفاهيم عديمة الجنسية ومستقلة ذاتيا، ومتحررة من كل ارتباط بالحقل المعرفي المصدر[١]، وهذا الرأي الأخير لا يخلو بدوره من تعسف وتعميم!

وتقوىٰ عملية انتشار المفاهيم وانتقالها أو رحلتها، لأسباب كثيرة، منها ما هو مرتبط بمشاكل تقنية أو صناعية أو مجتمعية، أو ما هو مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالعلم والمعرفة وسلطتهما[٢]، وليس سهلًا دراسة حجم المبادلات المفاهيمية بين العلوم؛ إذ نفتقد إلىٰ دراسات في هذا المجال إلا من بحوث محدودة تقتصر علىٰ حجم تبادل المفاهيم داخل حقل معرفي واحد، كما نجد في «الموسوعة العالمية للعلوم السياسية» التي حصرت اهتمامها في انتشار المفاهيم بين علم الاجتماع والاقتصاد وعلم النفس، وخلصت إلىٰ أن تبادل المفاهيم بين العلوم أمر لا يمكن تجنبه[٣]، وهذه المفاهيم المشتركة بين المعارف، تخضع في رحلتها لتغيُّرات كثيرة؛ فقد يتغير معناها كليًّا، من خلال استعمال المفهوم لتعيين جديد، وفق السياق المعرفي المتداخل الذي يستثمر فيه[٤]، وبرغم ما تفيده المفاهيم الرحالة، من تداخل بين المعارف وتشجيع لعمليات الإبداع والتجديد، فإنَّ بعض الباحثين يتضايقون من تنقل المفاهيم بين معارف كثيرة، وتوظيفها في سياقات متضاربة،

---

(١) «المفاهيم الرحالة من علم لآخر»، محمد حدوش: ١٣٥.

(٢) Isabelle Stengers: D'une science à l'autre: Des concepts nomades, Éd. Seuil, Paris, 1987, p. 22.

عن: «من علم لآخر: المفاهيم الرحالة»، الطاهر واعزيز، مجلة المناظرة، العدد الأول: ١٣٧.

(٣) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 166.

(٤) Ibid. , p. 165.

فاقترحوا إنشاء معجم للمفاهيم، تضبط من خلاله عملية تنقل هذه المفاهيم بين المعارف[1]، لرصد مسار التداخل بين المعارف علىٰ مستوىٰ المفاهيم، واكتفىٰ باحثٌ آخر بالحث علىٰ ضرورة الحذر في استعارة المصطلحات، والانتباه إلىٰ خلفياتها المتحيزة وغير الموضوعية[2].

ويمكن أن نلحظ رحلة بعض المفاهيم بين المعارف علىٰ سبيل التمثيل من غير حصر؛ فأغلب المصطلحات تتم إعادة تعريفها وإدماجها في غاية جديدة، كما يتم الاحتفاظ بجزء أكبر من المعنىٰ الأول، معه إضافات أو بتر؛ فمفهوم (الدخل) مثلًا، كان له في الأصل معنىٰ قريب من المردودية، ثم حُدِّد معناه ليصبح مردودية العوامل الإنتاجية القارّة، ثم انتقل إلىٰ حقل جديد واكتسب معنىٰ آخر، وأصبحت المردودية غير اقتصادية، كما نجد في العلوم السياسية[3]، كما تمت إعادة مجموعة من مفاهيم العلوم الاجتماعية كـ(القيم)، لتوظيفها في حقول أخرىٰ سياسية أو طبيعية[4]، ومفهوم (القيم) في أصله الأول كان يستعمل في الاقتصاد بمعنىٰ تقني، لكن في العشرينيات من القرن الماضي أخذ دلالاتٍ مقتبسةً من مفاهيم علم النفس؛ مثل: ميولات، ومن مفاهيم علم الاجتماع؛ مثل: مصالح، وبعدها أخذ هذا المفهوم معاني مقتبسة من مفاهيم مجاورة؛ مثل: سلوك، شعور، إجراءات، قواعد، أخلاق، أيديولوجيا، قانون، عقوبات، ثم رحل إلىٰ الأنثروبولوجيا وإلىٰ العلوم السياسية، واستُثمر بمعان أخرىٰ جديدة في إطار حاجاتها الخاصة[5]، ونجد أيضًا مفهوم (النظام)، من المفاهيم التي تغيرت في رحلتها بصفة أساسية، وكان في معناه الأصلي مجموعة من القوانين والقواعد المقيِّدة بحكم القوانين، ظهر لأول مرة في البيولوجيا، إلا أن أول من استعمل هذا المفهوم بشكل نموذجي

(١) L'innovation dans les sciences sociales, p. 294.

(٢) ينظر: العالم من منظور غربي، عبد الوهاب المسيري: ٢٧٩.

(٣) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 164-165.

(٤) Ibid., p. 163-164.

(٥) Ibid., p. 170.

هو ماكس فيبر الذي طوَّره في علم الاجتماع[١]، ثم رحل إلىٰ الأنثروبولوجيا والعلوم السياسية، وهو الآن مفهوم مركزي في فروع عدة من علم الاجتماع[٢]؛ أما مفهوم (الرأي العام)، فقد استعمل أولًا في التاريخ، ثم رحل نحو العلوم السياسية، ثم علم الاجتماع، ثم استقر في علم النفس الاجتماعي الذي أصبح فيه مفهومًا مركزيًّا[٣]، ومفهوم (الوظيفة)، مرَّ من البيولوجيا إلىٰ الأنثروبولوجيا ثم إلىٰ علم الاجتماع والعلوم السياسية[٤]، كما نجد مفاهيم أخرىٰ لم تخضع لتغيير كبير، بل حافظت علىٰ نواتها الدلالية الصلبة برغم تنقلها، مثل مفهوم (الإيكولوجيا)، فهو مفهوم جديد تشكل لأول مرة في حقل الطبيعيات منذ أكثر من قرن، كانت حينها الإيكولوجيا محدودة في الإيكولوجيا النباتية، ثم اتسع المفهوم إلىٰ الإيكولوجيا الحيوانية في المرحلة الأولىٰ من القرن الماضي، ثم خلال الربع الأخير من القرن العشرين، توسع إلىٰ الإيكولوجيا الإنسانية الذي استُعمل في علوم كثيرة كعلم الاجتماع، والبيولوجيا، والجغرافيا، لكن لا شيء من هذه العلوم غيَّر من الدلالة المركزية للمفهوم، برغم تعدد الاستعمالات والسياقات والحقول المعرفية[٥].

وذكرت إزابيل ستينغر ISABELLE STENGER في كتابها «من علم لآخر: المفاهيم الرحالة» (D'une science à l'autre: Des concepts nomades)، مجموعةً من المفاهيم الأكثر جولانًا بين المعارف، والمحققة للتداخل والتواصل بين العلوم؛ مثل مفهوم (العلية)، وهو أكثر المفاهيم تنقلا بين المعارف؛ ذلك أن كل العلوم تفترض مفهومًا (للعلية)، إلا أنَّ العلية تختلف من علم لآخر، بحسب العلم ذاته هل هو صلب، أو غير ذلك مثل العلوم الاجتماعية، ثم التمييز بين العلوم التي

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid., p. 168.

(٣) Ibid.

(٤) L'innovation dans les sciences sociales.

(٥) Ibid., p. 169.

تُعمل النظر في المفاهيم التي تقتضيها كعلم الاجتماع والعلوم التي لا تتجاوز عملية الاقتباس؛ من غير أن ننسىٰ أن فلاسفة العلوم يعتبرون العلية مرحلة ما قبل العلم! فقد اختفت مثلًا من الأقوال الفيزيائية، ولكن هذا المفهوم ما زال حاضرًا في ميادين أخرىٰ كثيرة[١]، أما مفهوم (الجهاز العضوي)، فقد نشأ في البيولوجيا، ثم شاع وانتشر في الدراسات التي تطمح لأن يصبح لها وضع علمي، وصارت البيولوجيا، بهذا المفهوم، نموذجًا للعلوم الاجتماعية الناشئة[٢]، وآخر المفاهيم التي تتبَّعت إزابيل ستينغر رحلتها مفهوم (المعايير) الذي انتقل إلىٰ الاقتصاد بعد أن دخل من القانون إلىٰ المنطق، ومن علم الاجتماع إلىٰ البيولوجيا، ثم من اللسانيات التداولية إلىٰ الفلسفة المتعالية[٣]، ويبقىٰ أن نعلم أنه إذا كانت القاعدة الذهبية التي يعلمنا إياها تاريخ الأفكار، هي أنَّ تنقُّل المفاهيم يؤدي إلىٰ اغتناء الحقول المعرفية التي تستقبل هذه المفاهيم، فإن التداخل من خلال المفاهيم قد يؤدي إلىٰ تشويش نظري عن طريق تحميل المفاهيم مضامين دلالية ووظائف إجرائية غير مناسبة، كما أن التداخل قد لا يكون دائمًا مدعومًا ومؤسسًا علىٰ نظرة بنَّاءة ومنضبطة لمتطلبات العقلية العلمية أو الاعتبارات الأخلاقية، فتكون بعكس ذلك بدعم من إرادة سجالية غير بنَّاءة[٤].

٢- التداخل على مستوى المناهج:

حذَّر مجموعة من الباحثين من عملية نقل المناهج من علم لآخر، بدعوىٰ الاختلاف بين العلوم، ثم إنَّ المناهج ليست هي الواقع؛ أي إنها لا تمثل الوسيلة

---

(١) D'une science à l autre: Des concepts nomades, p. 68, 74-76.

عن: «من علم لآخر»، الطاهر واعزيز: ١٣٨-١٣٩.

(٢) Ibid., p. 250.

(٣) Ibid., p. 308-328.

(٤) ينظر: «مفهوم (الجدل) بين الخصوبة والتعسُّف»، بناصر البعزاتي، ضمن: **انتقال النظريات والمفاهيم**، تنسيق محمد مفتاح وأحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم ٧٦، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٩م: ١٢٩-١٣٠.

الفعالة لمقاربة الحقيقة العلمية، واستدلوا بالمؤرخين الذين استقدموا مناهج متعددة من حقول مختلفة، لكنهم وصلوا إلىٰ استنتاجات واهية وخلاصات متناقضة[١]؛ فبعض العلوم -بحسب هذه النظرة- لها خصوصيتها، وينبغي لها احترام حدودها وفرضياتها؛ كالعلوم الاجتماعية، لأن أي تجاوز من خلال نقل مناهج خارجية قد يؤدي إلىٰ كوارث علمية محققة[٢]، كما رفض مجموعة من الباحثين المقاربات الرياضية لكثير من الظواهر، وذكروا أنَّ تاريخ العلم أثبت أنَّ الرياضيات كانت مصدر اختلال في الكسب العلمي[٣]، كما رفضوا المنهج الإحصائي الذي فشل -بنظرهم- في الاقتصاد والعلوم الاجتماعية والعلوم السياسية والجغرافيا والأنثروبولوجيا، وهذا ما دفع بالمؤرخين إلىٰ مقاومته[٤].

وفي مقابل هذه الرؤية المتوجسة من تداخل العلوم من خلال انتقال المناهج، تبرز رؤيةٌ أخرىٰ تذهب خلاف ذلك الرأي، وترىٰ أن المنهج استدلال، والاستدلال مستويات متعددة وآليات مختلفة؛ فالمستويات تقبل التداخل، والآليات هي الأخرىٰ تقبل الامتزاج بنسب معينة بحسب الغرض الذي يرمي إليه المتداول[٥]، فهذه الآليات ترحل من علم إلىٰ آخر ومن قطاع إلىٰ آخر[٦]، كما أنَّ تاريخ العلوم يثبت أيضًا أنَّ جميع العلوم تلجأ إلىٰ الاقتباس المنهجي من خارج حدودها[٧]، ثم إنَّ بعض المناهج في ذاتها، لا تتحقق فعاليتها إلا إذا استُخدمت في حقول معرفية مختلفة؛ ذلك أنها مزودة بقابليات الاشتغال في مجالات علمية

---

(١) L'innovation dans les sciences sociales, p. 172-173.

(٢) Ibid., p. 179.

(٣) Ibid.,

(٤) Ibid., p. 176.

(٥) «الاستدلال، مستويات في القوة والوثاقة»، بناصر البعزاتي، ضمن آليات الاستدلال في العلم، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم ٨٤، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م: ١٧-١٨.

(٦) تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن: ٨٣.

(٧) L'innovation dans les sciences sociales, p. 173.

خارجية؛ فهي إن أردنا التدقيق «مناهج تداخلية» والمناهج أصلًا وُجِدت لتطوير العلوم والتقريب بينها في تحليل الظواهر وتحرير الإشكالات.

وعلم المناهج Méthodologie هو نوع من التكنولوجيا المفهومية التي تقبل الانتقال إلىٰ فضاءات معرفية متعددة، وليست مقتصرة علىٰ مجال بعينه؛ فالمناهج -كالمفاهيم- عندما تتشكل وتستوي فإنها لا تنحصر في علم واحد، بل إنَّ الأعمال المنهجية المهمة في تاريخ العلم، هي التي تُطبَّق في أكثر من مجال، وتبقىٰ متنقلة طوال الوقت[١]، فتطور الرياضيات مثلًا أدىٰ إلىٰ تطوير كثير من العلوم الاجتماعية والطبيعية، وقد فصَّل أفلاطون ذلك في كتابه «القوانين» L'arithmétique[٢]، وقد أكد بوانكاريه ودوهيم علىٰ دور الرياضيات الجوهري في جُلِّ العلوم؛ فأوضح دوهيم أننا حين نستخدم منهج الرياضيات في العلم، فإننا نُعبِّر به عن خصائص قابلة للقياس بطريقة اصطلاحية بحتة، وذلك عن طريق الرموز الرياضية التي تربط الظواهر بعلاقات فيما يسمىٰ بـ «الفروض»، وتترابط الفروض علىٰ أساس الطرق الرياضية، والنتائج تترجم إلىٰ لغة الفيزياء لكي تصبح تنبؤات، وبشكل عام، يؤدي الفرض دورًا بارزًا في الفلسفة الاصطلاحية بأسرها[٣]، كما يشتمل التنجيم والخيمياء علىٰ بعض جوانب الحساب في شكل جداول لا تخلو من انتظامات، برغم أنَّ مكانة التعبير بالأشكال والعلاقات الرياضية لا تتجاوز الوصف المظهري، بينما في علوم الفلك والفيزياء والكيمياء تستغل الرياضيات باعتبارها أداة منهجية لإعادة تنظيم الظواهر وتنسيقها وتتبع تغيرها وصياغة نتائج الملاحظة والتجارب، بل يوجه التعبير الرياضي التجربة ذاتها، فالمنهج الرياضي

---

(١) L'innovation dans les sciences sociales, p. 171.

(٢) Ibid., p. 174-175.

كما يشهد تاريخ الرياضيين أنهم في أغلبهم كانوا يعملون في مشكلات ترتبط بالحاجات السائدة في أزمانهم، مما له ارتباط بقطاعات معرفية وعملية مختلفة (ينظر: العدد، من الحضارات القديمة حتىٰ عصر الكمبيوتر: ١١).

(٣) فلسفة العلم في القرن العشرين: ٣١٨-٣١٩.

مكَّن علومًا كثيرة من استنباط القوانين التي تفسر تغيُّر ظاهرةٍ ما، عن طريق معرفة الانتظام ونسبة التغير تلك[1]، واتحد أيضًا الاستدلال الرياضي مع وقائع التجريب في بنية الفيزياء؛ لإعطاء مثل أعلىٰ للمعرفة بالكون، مما استوعبته العلوم الفيزيوكيميائية، كما تمثلت العلوم الحيوية المنهج الرياضي، وكذا العلوم الإنسانية، بالرغم من الاختلاف النوعي لظواهرها[2]، فقد أصبحت الرياضيات إذن تاج العلم الحديث وأقنومه، تتبارىٰ العلوم في الاقتراب منها والتداخل معها والتزود بلغتها، حتىٰ اعتبرت ملكة العلوم[3]، أو هي بتعبير إميل بوترو علم الضرورة[4]، أو بتعبير آخر لغة العلوم[5].

أما المنطق، فقد عَرَف هو الآخر تطورات كبيرة، من خلال انتقال النظرية الفيزيائية من عالم الموضوعات المعتادة إلىٰ عالم الجزئيات الذرية؛ ذلك أنَّه لم يعُد المنطق الكلاسيكي كافيًا لبناء النظرية الفيزيائية بشكل صوري ومتماسك[6]، وقد أكَّد العالم الفيزيائي هانز رايشنباخ H. REICHENBACH (١٨٦١-١٩٥٣م) أنَّ الفيزياء ليست علمًا موازيًا للبيولوجيا، بل هي أوسع؛ إذ تحكم حركة المادة بأسرها، بينما لا تحكم البيولوجيا إلا قطاعًا محددًا من المادة، هو المادة العضوية

---

(١) «مفاصل التفاعل بين المعارف»: ٦٨. ويتلخَّص اجتهاد الرياضي البارز بول في اعتباره الرياضيات شكلًا خاصًّا من نظام فكري منطقي أكثر عمومية وشمولًا، ويهتم هذا المنطق بالعلاقات بين الأشياء، وخصوصًا بالعلاقات بين أصناف الأشياء، ويمكن لهذه العلاقات أن تكون عددية أو غير ذلك (ينظر: العدد، من الحضارات القديمة حتىٰ عصر الكمبيوتر: ٢٦٠).

(٢) فلسفة العلم في القرن العشرين: ٨.

(٣) نفسه: ١٠٣.

(٤) نفسه: ٢١٠.

(٥) العدد، من الحضارات القديمة حتىٰ عصر الكمبيوتر: ١٠، والأكثر من ذلك أن الأعداد الرياضية اعتبرت في بعض الحضارات كائنات شبه مقدسة، تكمن في أساس عملية الخلق نفسها، فأبعدوها عن المعاملات والتحليلات اليومية، كما أحاطوها بهالة من الدين والفلسفة، حتىٰ اعتبرها أفلاطون «أرواحًا ذهبية» (ينظر: نفسه: ١٥)، كما ارتبط التصور الرياضي عند الصينيين بمعتقداتهم وأفكارهم التأملية، الممتزجة بالخرافة والسحر والتنجيم (ينظر: نفسه: ٩٨-١٠٥).

(٦) «دور المنطق في بناء النظرية الفيزيائية»: ٧٦.

الحية فحسب، لكن قوانين الفيزياء ومناهجها تشمل المادة الحية وغير الحية علىٰ السواء، بينما تقتصر البيولوجيا علىٰ دراسة تلك القوانين التي تسري مع القوانين الفيزيائية علىٰ الكائنات الحية، وبالتالي ينبغي أن تلحق القوانين البيولوجية بالقوانين الفيزيائية، حتىٰ تكتسب دقتها وعموميتها، ومما يساعد علىٰ هذا الإلحاق أو التداخل أنَّ البيولوجيا لا تستطيع الاستغناء بتاتًا عن القوانين الفيزيائية(١)، وبهذا تتداخل العلوم البيولوجية وتتكامل مع العلوم الفيزيوكيميائية، مما يمثل مجموعة علوم المادة الجامدة والحية، في مقابل مجموعة العلوم الإنسانية(٢)، كما يحصل التداخل بين المجموعتين الكبيرتين في مستويات أخرىٰ كثيرة؛ فقد لجأت الإنسانيات -وعلم الاجتماع منها بصفة خاصة- إلىٰ الطبيعيات تقترض منها الوضعية وأساليبها الإحصائية(٣).

ويهمنا أن نسجل إذن، أنَّ اقتباس المناهج، مما يحقِّق التداخل بين العلوم، كان أمرًا معمولًا به في تاريخ المعارف، ولا يلتفت إلىٰ الآراء التي تقلِّل من أهميته في الإبداع؛ بدعوىٰ أنَّ المنهج المقتبس يتعرض لعمليات تفقير في أثناء عملية تداخله واستثماره في حقل معرفي مخالف(٤)، أو أن «الاختراق المنهجي» بين المعارف هو مصيدة نظرية لتحريف المعرفة والحد من فعالية المنهج(٥)!

٣- التداخل على مستوى النظريات:

يطرح التداخل من خلال النظريات والأفكار أسئلة عدة، لا تقل أهمية عن أسئلة إمكانات التداخل في ذاته وحدوده؛ من مثل: ماذا يحصل للفكرة أو النظرية عندما يجري استخدامها في ظروف مغايرة، ولأسباب جديدة، وفي ظروف غير متماثلة؟

---

(١) فلسفة العلم في القرن العشرين: ١٠٣-١٠٤.

(٢) نفسه: ١٠٤.

(٣) الثقافة العربية وعصر المعلومات: ٢٠.

(٤) Voir : L'innovation dans les sciences sociales, p. 180.

(٥) «انتقال النظريات»، إدوارد سعيد: ٣١.

وهل تفيدنا هذه العملية التداخلية في معرفة حقيقة النظرية المستخدمة، وعن حدودها، وإمكاناتها، ومشكلاتها الضمنية؟ فمن الدارسين من اعتبر أن هذه الحركة الانتقالية إلىٰ بيئة جديدة لا تخلو من فوائد أبدًا؛ فهي تنطوي بالضرورة علىٰ عمليات ذهنية وبحثية معقدة، من التمثل إلىٰ التأسيس إلىٰ التوظيف، عبر النقل والتحويل والدوران والتداول والتبادل إلىٰ التداخل[١]، ولا يتحقق هذا الانتشار لنظرية ما -بنظر وليامز- إلا إذا كانت النظرية مؤثرة وقوية؛ حتىٰ لا تتعرض في أثناء ارتحالها للاختزال والتحريف[٢]، والخوف من التحريف هو الذي جعل بعض الباحثين يجعل الكفاءة المزدوجة في مستخدم النظرية المتداخلة، من شروط تحقيق تعاون فعال وتداخل مثمر علىٰ مستوىٰ النظريات بين المعارف والعلوم[٣]، وهناك من اعتبر أنَّ العملية تكتنفها صعوبة بالغة، وتتطلب افتحاصًا وتدقيقًا وخيالًا واسعًا[٤]، ومن الباحثين من نبَّه إلىٰ خطورة نقل النظريات أصلًا، وخصوصًا منها تلك النظريات التي افتقدت القدرة علىٰ تحقيق الإبداع في الحقول التداخلية التي نُقِلت إليها؛ مثل نظرية التطور اليوم في حقل البيولوجيا وفي العلوم المجاورة لها[٥]، كما أن بعض النظريات لا تكون مكتملة، وفرضياتها غير صحيحة، وبالتالي غير معتبرة[٦]؛ فأي توظيف أو نقل لها قد يكون له انعكاس سلبي علىٰ البحث العلمي وعلىٰ الحقيقة المعرفية، ولكن يبقىٰ انتقال النظريات ومساهمتها في

---

(١) نفسه: ١٢.

(٢) نفسه: ٢٥.

(٣) "Qu'est ce que l'interdisciplinarité?", Sinaceur, p. 12-13.

كما تحدث إيان كريب، عن انتقال النظريات وتداخلها من خلال مفهوم «التعددية النظرية»، لكنه نبَّه إلىٰ أن الانتقال والتداخل يجب أن يحصل بحسب ما تقتضيه ضرورات البحث وشروط الإبداع (ينظر: النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلىٰ هابرماس: ١٥).

(٤) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 195-196.

(٥) Ibid., p. 195.

(٦) L innovation dans les sciences sociales, p. 266.

التداخل بين المعارف أمرًا مألوفًا في تاريخ العلم، وعنصر إثراء وإبداع في المعارف، ووسيلة تحقيق ثورات علمية بارزة.

فنظرية داروين، مثلًا، جذبت باحثين في العلوم الاجتماعية والبيولوجية والأنثروبولوجية؛ إذ إنَّ جون ليبوك JHONN LUBBOK استثمر نظرية أستاذه داروين في وضع نظرية أخرىٰ للتطور الثقافي، التي كان لها أثر كبير في الأنثروبولوجيا الإنجليزية(١)، كما استخدمت نظريات بنيوية واجتماعية ووظيفية في تطوير حقل الدراسات القانونية(٢)، واستخدمت المفاهيم النفسية في مجال نظرية المعرفة والدراسات الميتافيزيقية، وفي كثير من المباحث الفلسفية، مما جعل بينها رباطًا مشتركًا ومتداخلًا(٣).

ويمكن أن تنتقل النظريات من سياق ثقافي ومعرفي إلىٰ سياق آخر مختلف، محدثةً تداخلًا بين السياقين، كما نجد مثلًا في علاقة الثقافة الغربية بالثقافة الإسلامية؛ حيث نشطت عمليات التداخل بين المجالين من حيث انتقال النظريات بين حقول علمية كثيرة(٤)، وقد تتبع المفكر إدوارد سعيد تنقُّل بعض النظريات من بيئة إلىٰ أخرىٰ، وركَّز علىٰ نظريات جورج لوكاتش، وميشال فوكو، وما تعرَّضت له في أثناء رحلتها إلىٰ سياقات فكرية مختلفة؛ فغولدمان مثلًا أعاد إنتاج نظرية لوكاتش وتوظيفها بطريقة مختلفة، ولا يمكن نعت عمل غولدمان بسوء الفهم أو سوء التفسير، بقدر ما هو تدخُّل التاريخ والبيئة في تغيير الأفكار والنظريات،

---

(١) Ibid., p. 193.

(٢) Ibid., p. 205.

(٣) ينظر: «دور علم النفس في تأسيس فلسفة اللغة لدىٰ أنطون مارتي»، عز العرب الحكيم بناني، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد الخامس، خريف-شتاء ١٩٩١.

(٤) ينظر: «انتقال النظريات السردية، المشاكل والعوائق»، سعيد يقطين، و«انتقال الأفكار الفلكية اليونانية إلىٰ الثقافة العربية الإسلامية، كتاب الصناعة العظمىٰ للكندي نموذجًا»، سالم يفوت، ضمن: **انتقال النظريات والمفاهيم**.

ونسج علاقات جديدة في إطار حقل متداخل بطرق مختلفة[1]، ثم إن غولدمان قام بعملية تكييف أفكار لوكاتش ونظرياته لكي تتناسب مع ظروفه العلمية والوظيفية الخاصة؛ فلوكاتش كان يكتب بوصفه مشاركًا في أحداث بلده الفكرية والسياسية، أما غولدمان فأعاد توظيف نظرية لوكاتش في فضاء آخر، باعتباره مؤرخًا خارج وطنه، وباحثًا في جامعة السوربون[2]، ودَرَس إدوارد سعيد أيضًا التحولات التي طرأت علىٰ نظرية ميشال فوكو في أثناء انتقالها إلىٰ السياق المعرفي الأمريكي، عبر عملية تحويل عصر معرفي إلىٰ آخر، ورَصَد كيفية تحرُّك شخصيات نيتشه، ومالارميه -مثلًا- في الفضاء الأمريكي، وهي شخصيات محورية في كتاب «الكلمات والأشياء»[3].

إنَّ انتقال النظريات إذن عملية أساسية في تحقيق التداخل المعرفي، وبرغم ما يحدث للنظريات المتداخلة أو المُحَوَّلة من اختزال، أو تحوير، أو تحريف، ربما! فإنها تحيل لزومًا إلىٰ سياقها النظري الأصلي، وتتماسّ مع نظريات أخرىٰ، ثم تحاور نظريات أخرىٰ بعد الانتقال، وربما أصبحت متمثلة في إطار نظرية أخرىٰ معدلة أو مغايرة، ونتيجةً لذلك، فإنَّ الحديث عن التداخل علىٰ مستوىٰ النظريات يكون معقولًا من خلال استيعاب العناصر التي تحدده وتتحكم فيه، وهي عنصر الزمن والمكان، وعنصر الحاجات العلمية والوظيفية، وخصوصية بعض المرجعيات التي تعمل وراء تلك الحاجات[4].

---

(١) «انتقال النظريات»، إدوارد سعيد: ٢٢-٢٣، كما أنَّ لوكاتش نفسه استعار الكثير من مفاهيم هيغل وماركس وطورها، مثل مفهوم «الكل» Totality، المؤسس لتصور أن المجتمع البشري والحياة يشكلان كلًّا متناسقًا ومتَّحدًا (ينظر: النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلىٰ هابرماس: ٣٠٣).

(٢) «انتقال النظريات»، إدوارد سعيد: ٢٢.

(٣) نفسه: ٣٠.

(٤) ينظر: «انتقال المفاهيم: نقد النقد»، محمد الدغمومي، ضمن: انتقال النظريات والمفاهيم: ٤٦-٤٧.

متى تتداخل المعارف؟

١- مبادئ التداخل ودرجاته بين المعارف:

تذهب «إزابيل ستينغر» إلىٰ أنَّ التداخل تحتاج له فقط ما يسمىٰ بالعلوم الرخوة، التي لم تتشكل أنساقها الصلبة المكتفية بذاتها؛ فعند حديثنا عن زمن تداخل المعارف، يجب التمييز بين نوعين من المعارف؛ معارف صلبة وأخرىٰ رخوة[١]، إلا أن طه عبد الرحمن يرىٰ أنَّ التداخل يعمّ جميع العلوم، متىٰ أخذت في وضع أصولها وقواعدها، ومتىٰ احتاجت إلىٰ مزيد توسيع نطاقها، ومزيد إتقان لأدواتها[٢]؛ أما كانط، فيذهب إلىٰ أن الفلسفة هي العلم الأوحد الذي لا يستمد قيمته إلا من ذاته، والذي يمنح أصلًا سائر العلوم قيمتها[٣]، وهو الذي يزودها بالنظام والترتيب[٤]، والفلسفة -بتعبير آخر- حقل تداخلي بامتياز، من خلال لغته ومنهجيته، ووظيفته في التنسيق، ومراقبة باقي العلوم[٥]! فهي لغة العلم ولغات العلوم الأخرىٰ[٦].

---

(١) «عن المفاهيم الرحالة، من علم لآخر»، محمد حدوش، ضمن: قضايا المصطلح في الآداب والعلوم الإنسانية: ١/ ١٤٢.

(٢) تجديد المنهج في تقويم التراث: ١٤٤.

(٣) «الفلسفة وتاريخ الفلسفة»، كانط: ١١٤.

(٤) نفسه: ١١٦.

(٥) La méthode interdisciplinaire, p. 132.

(٦) Ibid., p. 127.

والحقيقة أنه يصعب وضع تقسيم دقيق للعلوم المحتاجة إلىٰ التداخل عن غيرها؛ ذلك أنَّ بعض العلوم قد تبدو مكتملة، لكنها تستمد من علوم أخرىٰ، إلىٰ درجة تفقد فيها نواتها الأصلية، وتخضع لعملية تحويل كلّي، مثل علم الاجتماع[١]؛ إذ لم نعُد نتوفر علىٰ علماء اجتماع خُلَّص[٢]، وعلىٰ أساس هذا الانمحاء لنواة علم الاجتماع، نشأت حقول معرفية متداخلة[٣]، كما أننا نرصد درجة المبادلات بين المعارف لنلحظ أن درجة التداخل تختلف من علم إلىٰ آخر؛ فهناك العلوم التي تسجل باستمرارٍ نقصًا في مستوىٰ مبادلاتها كالعلوم السياسية، نقصًا يصل إلىٰ حدود العجز، وهناك العلوم التي تقتبس أكثر مما تصدر وتعطي، كالجغرافيا في السنوات الأخيرة، والشيء نفسه يسري علىٰ الأنثروبولوجيا[٤].

هذا التضارب في ميزان التبادل بين المعارف هو الذي أذكىٰ النقد من جديد، الموجه لظاهرة التداخل، والتلويح بعدم نفعه، ومسؤوليته في محو أصول العلوم ونواتها الصّلبة؛ مثل التداخل بين العلوم البيولوجية والعلوم الاجتماعية[٥]، وتذهب هذه النظرة إلىٰ أن الإبداع الحقيقي يتم من خلال الحفاظ علىٰ النواة الأصلية للعلوم، وليس محوها بدعوىٰ التداخل أو التكامل بين المعارف[٦]!

ولكن قياس درجة تداخل المعارف لا ينبغي أن يتم من دون استحضار المبادئ المؤطّرة لهذا التداخل، حتىٰ لا يكون التقييم نفعيًا (براغماتيًا) بالمعنىٰ السلبي! إذ هذه المبادئ تنطلق مما سبق أنْ ذكرناه؛ وهو فكرة تناغم الكون باعتبارها فرضية فلسفية ومحورية تشمل المعارف كذلك؛ وتتمثل في اعتبار الكون وحدة من المكونات والعناصر تتماسك فيما بينها وتتواصل، بحيث تتأثر باقي العناصر بكل

(١) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 153.

(٢) Ibid., p. 142.

(٣) Ibid., p. 145-146.

(٤) Ibid., p. 215.

(٥) Ibid., p. 273.

(٦) Ibid., p. 190.

ما يجري للبعض الآخر، قليلًا أو كثيرًا[1]، وعليه، فالتفاعل والتداخل بين المعارف يتم علىٰ مستوىٰ العلوم الطبيعية أو الإنسانية، ولا يمكن إلغاؤه برغم التقييم السلبي لمستويات التداخل ودرجاته بين المعارف، ولهذا ذهب موتي نيساني MOTI NISSANI إلىٰ أن درجات التداخل تختلف من عالم لآخر، وعليه وضع أربعة معايير لتمييز درجات التداخل الشامل، وهي[2]:

١- عدد التخصصات المعنية بالتداخل.

٢- درجة التشابه والتقارب بين التخصصات المتداخلة؛ مثل: الرياضيات، والفيزياء، وعلم الوراثة الجزئي، والإلكترونيات.

٣- الجدية والإبداع من خلال التداخل.

٤- درجة التداخل في اتجاه الأعلىٰ أو الأسفل.

وحقيقةً، إنَّ لكل فن أو حقل معرفي تطوره الفردي، ويختلف توقيته، وعناصره الداخلة في تركيبه، إلا أنّ الفنون تبقىٰ علىٰ صلة دائمة بعضها ببعض، غير أن هذه الصلات ليست تأثيرات تبدأ من نقطة معينة ثم تحدد تطور بقية العلوم، بل يجب أن نتصور تداخلات الفنون علىٰ أنها مخطط من الصلات الجدلية، تعمل من طرفيها من فن إلىٰ آخر، والعكس بالعكس، وقد تنقلب هذه التأثيرات انقلابًا تامًّا ضمن الفن الذي دخلت فيه[3]، وليست التداخلات حاصلة بين الفنون وحسب، بل هناك من يذهب إلىٰ درجة اعتبار الجماد والنبات والكائنات الحية عناصر مترابطة ومتصلة الحلقات؛ تسري فيها النواميس نفسها، ولا اعتبار لتلك الآراء التي تدعي أن تلك المكونات ماهيات متمايزة لكل منها خصائص متميزة لا تمتزج فيما بينها رغم كونها متجاورة[4]!

---

(١) «مفاصل التفاعل بين المعارف»: ٦٠.

(٢) "Interdisciplinarity and the study of mind".

(٣) نظرية الأدب، رينيه ويليك وأوستن وارين، ترجمة محيي الدين صبحي، مراجعة حسام الخطيب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨١م: ١٤١.

(٤) «مفاصل التفاعل بين المعارف»: ٦١.

٢- نماذج من العلوم المتداخلة:

بناءً على المعطيات التي ذكرنا إلى حد الآن، يصبح من غير الممكن تصور انقطاع المعارف بعضها عن البعض، كما يصعب تصور حقيقة معرفية أو اجتماعية لا تتداخل في إنجازها معارف متعددة أو متشابكة أو مزدوجة أو متلاقحة، بغض النظر عن أشكال ذلك التداخل أو التلاقح، إنْ كان اقتباسًا أو استعارة أو تمثيلًا أو ترجمة أو غزوًا أو تجارة أو رحلة، فلكلٍّ منها آلياته وعقباته ونتائجه المعرفية والفكرانية[١]، وسنسعى، من خلال إبراز نماذج من العلوم والمعارف المتداخلة على سبيل التمثيل لا الحصر، إلى إبراز القدرة التفسيرية والقدرة على التداخل في إنتاج الحقيقة العلمية وحل كثير من المشاكل المعقدة، والقدرة على تقديم نموذج تحليلي متكامل في المعرفة والاجتماع.

أ- تداخلات الفلسفة:

تتكاثف عمليات التداخل أكثر في الحقول التي تكون الفلسفة أحد عناصرها؛ فهذه الأخيرة لم يقتصر احتكاكها بالعلوم الاجتماعية فقط، بل تفاعلت أيضًا مع العلوم الدقيقة كالفيزياء الطاقية La physique quantique، مما أغنى التفكير الفلسفي الميتافيزيقي؛ فمبدأ عدم اليقين لهزنبرغ Le principe d'incertitude d'Heizenberg يبرهن على أن هناك علاقة بين ما يمكن أن نعرفه عن مكان L'emplacement جزء الذرة، وما نقدر على معرفته من حركات[٢]، كما ارتبطت الفلسفة بالمنطق وتداخلت معه من أوجهٍ عدَّة؛ فقد عقد مؤتمر دولي تاريخي سنة ١٩٠٠م في باريس، حضره كبار الفلاسفة والمناطقة؛ أمثال: ألفرد نورث هوايتهد، وبراتراند راسل، وبوتلوب فريجة، وجوزيب بيانو؛ كان موضوعه «تداخل الفلسفة والمنطق الرياضي» وبعده شهد القرن العشرون فئة جديدة من علماء جدد، أي علماء

---

(١) ينظر: «مفهوم (الجدل) بين الخصوبة والتعسُّف»، بناصر البعزاتي، ضمن: انتقال النظريات والمفاهيم: ١١٣.

(٢) Voir : L'innovation dans les sciences sociales, p. 119.

التداخل، خاصة فئة الفيلسوف - المنطقي، وغالبية أعضائها من فلاسفة العلم، مما أدىٰ إلىٰ تداخل فلسفي أوسع مع المنطق الرياضي، ولم يَعُد المنطق -منذ ذلك الوقت- كما كان، مجرد أرجانون أو أداة للفلسفة، بل أصبح هو لُحمة النسيج الفلسفي، وناظم الأفكار والأطروحات الفلسفية؛ وجاءت أعمال هوايتهد مرسخة لهذا التوجه التداخلي الجديد، خاصة كتبه: «مبادئ المعرفة الطبيعية» (١٩١٩م)، و«مفهوم الطبيعة» (١٩٢٠م)، و«مبدأ النسبية» (١٩٢٢م)، وكان هوايتهد من أعظم الباحثين في أصول الرياضيات، والمساهمين في تطوير المنطق الرياضي رغم أنَّه توجه في مراحل حياته الأخيرة إلىٰ الفلسفة الخالصة، في وقت واصل فيه راسل جهوده المنطقية، وأعلن أنَّ أية مشكلة فلسفية إذا خضعت للتدقيق فإمَّا أن تكون مشكلة منطقية، وإما أنها ليست مشكلة فلسفية حقًّا، وبعبارة أخرىٰ يريد القول: إن كل المشاكل الفلسفية هي مشاكل منطقية[1].

وعلىٰ هذا الأساس كانت نشأة المنطق الرياضي الحديث مساوقة تمامًا لنشأة فلسفة العلم، بل ما زالت كثير من الجهات العلمية تعتبر المنطق وفلسفة العلم تخصصًا واحدًا، أو علىٰ الأقل حقلًا متصلًا ومتداخلًا[2]، ولكن ظهرت آراء تذهب إلىٰ أن تداخلات المنطق هي أشد مع الفيزياء أكثر من الفلسفة، بل اعتبرت المنطق شكلًا من أشكال الفيزياء؛ لأنَّ قوانين المنطق الصوري لا تنشأ من الفراغ وليست قبلية، بل تتشكل بفعل الممارسة التجريبية، وفي هذه الحالة لا بد أن يكون لتطور الفيزياء أثر كبير في تطور المنطق[3]، وعلىٰ هذا الأساس سيربط بوانكريه بين الهندسة والفيزياء، وسيذهب إلىٰ حد اعتبار الهندسة، خاصة هندسة أقليدس، متربعة دائمًا علىٰ عرش العلم؛ لأنها الأبسط[4]! أما كانط فسيعطي امتيازًا خاصًا

(١) ينظر: فلسفة العلم في القرن العشرين: ٢٦١-٢٦٢.

(٢) نفسه: ٢٥٥.

(٣) «دور المنطق في بناء النظرية الفيزيائية»: ٧٦.

(٤) فلسفة العلم في القرن العشرين: ٣١٧.

للرياضيات علىٰ الفلسفة، بالنظر إلىٰ طبيعة المعارف الرياضية والمعارف الفلسفية؛ فالأُولىٰ حدسية، والثانية استدلالية[1]، كما أحدث فريجة تداخلات بين الفيزياء والمنطق، باعتبار الأُولىٰ تدرس قوانين الطبيعة، والثاني يدرس قوانين تصور قوانين الطبيعة[2].

ب- تداخلات عِلْمَي الاجتماع والتاريخ:

رغم أنَّ العلامة عبد الرحمن بن خلدون كان سبَّاقًا إلىٰ الربط بين علم الاجتماع والتاريخ في مشروعه حول العمران، فقد حاول كثيرٌ من الدارسين رسم حدود فاصلة بينهما؛ إلا أنَّ المشاكل المترتبة عن هذا العمل بيَّنت شدة تداخلهما[3]، بل إنَّ مصطلح علم الاجتماع Sociologie أصبح يكتنفه كثيرٌ من الغموض، رغم اتفاق باحثين كُثُر علىٰ هذا الاسم[4]، ولم يستطع أي تعريف مقدم أن ينال الإجماع، في وقت زادت عمليات اجتياح علم الاجتماع لحقول معرفية كثيرة جدًّا، إلىٰ درجةٍ دفعت بعض المؤسسات الجامعية إلىٰ حد التفكير في إلغاء قسم علم الاجتماع؛ لأن هناك تداخلًا شديدًا بين المحاضرات التي تُلقىٰ في قسم الاجتماع، وتلك التي تلقىٰ في أقسام الاقتصاد، وعلم النفس، والجغرافيا، والتاريخ، والأنثروبولوجيا[5]، لكن علم الاجتماع بقيت له روابط أشد مع التاريخ بدأت تظهر تدريجيًّا حتىٰ كانت علامة بارزة علىٰ تداخلاتهما المتينة؛ فعلماء الاجتماع الأوائل لم يكونوا يرضون بالتداخل مع المؤرخين، حتىٰ إن سبنسر Spencer كان يستهزئ بالمؤرخين، ويختزل دورهم العلمي في الجَرد والقصّ والحَكي لحياة الأمم، من أجل توفير المعلومات لعلماء الاجتماع، أما أوغست كونت AUGUST COMPT (١٧٩٨-١٨٥٧م)، فكان يعتبر المؤرخين فضوليِّين ليس إلا،

---

(١) «الفلسفة وتاريخ الفلسفة»: ١١٣.

(٢) فلسفة العلم في القرن العشرين: ٢٦٢.

(٣) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 121.

(٤) Ibid., p. 143.

(٥) Ibid., p. 142.

ومدفوعين بحب استطلاع غير معرفي[١]، وطيلة القرن العشرين، ونظرًا لارتباط علم الاجتماع والتاريخ من حيث مادة الاستعمال (التاريخ والتراث)، والموضوع المشتغل عليه (المجتمع)، فهمًا وتحليلًا لمكوناته، تضاعفت التداخلات بين العلمين[٢]، وتبيَّنت بشكل أوضح حاجة المؤرخ إلىٰ العلوم الاجتماعية والنظريات المرتبطة بها، لفهم الاحتمالات الموضوعية لأحداث التاريخ.

كما استعارت العلوم الاجتماعية بعض رموز وأدوات علوم أخرىٰ غير التاريخ، وحققت معها تداخلًا مثمرًا؛ مثل: علوم التربية، وعلم اجتماع التربية، وكذا العلوم اللغوية واللسانيات والبلاغة، في إطار ما يسمىٰ بعلم اجتماع المعرفة[٣].

وفي المقابل، استقبل علم الاجتماع علومًا كثيرة محقِّقًا معها تداخلات علىٰ أرضه؛ بل تعرضت حقول علم الاجتماع في النصف الأخير من القرن العشرين لعمليات اجتياح واسعة، بفعل تيارات من علم النفس، والأنثروبولوجيا، والعلوم السياسية، والاقتصاد، وقد كان التداخل بين علم الاجتماع وعلم النفس المسؤول بشكلٍ كبير عن التطور الهائل الذي حصل في علم الاجتماع من حيث الصرامة المنهجية؛ خصوصًا في الأبحاث حول السلوك، التي تعتمد التحقيق والتحليل والإحصاء[٤].

كما انضمت البيولوجيا إلىٰ العلوم المتداخلة مع علم الاجتماع، وأصبحت أساسية لتحليل مجموعة من الظواهر الاجتماعية ذات التجلِّيات العضوية (الفيزيولوجية) كالإدمان علىٰ الكحول وغيره[٥]؛ فعلم البيولوجيا اليوم مجالٌ

---

(١) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 243.

ويعتبر أوغست كونت من الذين رسَّخوا مصطلح علم الاجتماع عوضًا عن الاسم القديم وهو الفيزياء الاجتماعية (ينظر: النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلىٰ هابرماس: ١٣).

(٢) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 244.

(٣) Rhétorique et philosophie, p. 139.

(٤) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 141.

(٥) Ibid., p. 264.

خصب لاستقاء المعرفة وإصدار الأفكار الجريئة في حقول ذات حساسية مفرطة علميًا وأخلاقيًا؛ كعلم الجينات، وبيولوجيا الخلية، وعلم الأعصاب، والبيولوجيا التطورية، وعلم البيئة، وقد تمخّضت البيولوجيا الجزئية عن صناعة كاملة متنامية، وسرعان ما ظهرت نتائج ذلك في مجالات كثيرة؛ كالطب والفلاحة والتربية[١].

ج- تداخلات علمي اللغة واللسانيات:

يعلم النحاة أنَّ كثيرًا من التفسيرات أو التبريرات الدلالية والرمزية لمجموعة من الجمل والتراكيب توجد خارج علم النحو، أي عند علوم أخرىٰ، كعلم النفس والمنطق مثلًا، وهذا ما يجعل علوم اللغة تنفتح علىٰ حقول أخرىٰ في إطار تداخلي ومتعدد المستويات، فعلماء اللغة في ارتباط وثيق مع خبراء الصوت، والأنثروبولوجيين، ومتخصصي الذكاء الاصطناعي، والمنطق الشكلي، وعلم النفس، وعلم الاجتماع؛ فمجموعة من النظريات المعرفية صيغت من خلال تداخل اللغة مع علم الاجتماع، بل برزت حقول معرفية متداخلة من خلال هذه العلاقة؛ كعلم اجتماع اللغة، ونظريات تحليل الخطاب، ونظريات الإعلان، وحقل اللسانيات النفسية Psycholinguistique الذي لعبت مقولاته دورًا بارزًا في بعض المجالات؛ كعلم الإجرام، وعلم النفس الوراثي Psychogénétique[٢]، كما تداخلت اللسانيات مع العلوم الطبيعية، سواء من خلال علم النفس اللغوي، أو علم الاجتماع اللغوي؛ لإنجاز ابتكارات بحثية مهمة، كما تداخلت مع التاريخ في إطار علم اللسانيات التاريخي، الذي يرصد تطور اللغات وقوانين تكتُّلها أو تشتتها[٣]، كما وقعت تداخلات اللسانيات مع البيولوجيا في الاتجاهين؛

---

(١) ينظر: هذا هو علم البيولوجيا، دراسة في ماهية الحياة والأحياء، إرنست ماير، ترجمة عفيفي محمود عفيفي، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢٢، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، شوال ١٤٢٢هـ/ يناير ٢٠٠٢م: ٧، ١٢٣-١٢٤.

(٢) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 193.

(٣) Ibid., p. 146.

خصوصًا في ميدان الطب[1]، كما تزايد الاهتمام بطبيعة اللغة باعتبارها مفتاحًا لكثير من مغاليق العالم بشكل من الأشكال، وقد ركَّزت الفلسفة التحليلية البريطانية والفلسفة الأوروبية، بصفة عامة، بأشكال مختلفة علىٰ اللغة، ومنها تسرَّب هذا الاهتمام إلىٰ علم الاجتماع أساسًا، عن طريق منهجية النظام الاجتماعي ونظرية التشكيل وما بعد البنيوية[2]، ومنذ القرنين التاسع عشر والعشرين، لم يعد تطوير البحث في اللغة يقل أهمية عن تطوير العلوم الطبيعية أو العلوم الإنسانية[3].

د- تداخلات الجغرافيا:

عقد في باريس سنة ١٩٨٢م مؤتمر دولي حول العلوم الاجتماعية، طرحت فيه أسئلة كثيرة عن العلاقات التداخلية بين المعارف؛ وكان علم الجغرافيا من بين المعارف التي حظيت باهتمام الباحثين؛ إذ تم التساؤل عن هوية الجغرافيا، وعن مكوناتها، وهل هي حقًّا حقل معرفي خاص ومتميز[4]؟ ودافع هذه الأسئلة أنَّ الجغرافيا قد تحولت حقيقة إلىٰ ملتقىٰ للمعارف، يتكون من روافد العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية؛ بل نسلت منها فروع معرفية كثيرة؛ كالجغرافيا الإنسانية، والجغرافيا الاقتصادية، والبيوجغرافيا، والجيومورفلوجيا، وعلم المناخ، والجغرافيا الطبية، والجغرافيا الحضرية، وعلوم البيئة، والجغرافيا الجهوية، وعلم الخرائط[5]، وهذه الفروع ذات الأصل الواحد؛ أي الجغرافيا، لها ارتباطات أخرىٰ مزدوجة ومتعددة مع حقول معرفية أخرىٰ، فقد توغَّلت الجغرافيا في علوم كثيرة؛ كالعلوم الاجتماعية، إلىٰ درجةٍ جعلت بعض الباحثين يدَّعي أنَّ

---

(1) Ibid., p. 262.

(٢) ينظر: النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلىٰ هابرماس: ١٥٣.

(٣) ينظر: موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب)، ر.هـ روبنز، ترجمة أحمد عوض، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢٢٧، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، رجب ١٤١٨هـ/ نوفمبر ١٩٩٧م: ٣٤٠).

(4) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 132.

(5) Ibid., p. 127 et 128.

الجغرافيا تفتقر اليوم لنواة صلبة تميزها عن باقي العلوم، وأنَّ مهام الجغرافي أصبح يقوم بها الاقتصادي أو عالم الاجتماع[١]، والحقيقة أن أشد مستويات التداخل عند الجغرافيين تحدث مع علماء الاجتماع، خصوصًا في مجال الدراسات الحضرية، وبالتحديد في حقل «الإيكولوجيا الإنسانية»[٢]، فالدراسات الحضرية حقلٌ تتداخل فيه فروع معرفية كثيرة، علىٰ أرضية الجغرافيا والاجتماع؛ وهي: الهندسة المعمارية التي تضم بدورها مشاريع البناء ومناهجها، والعلوم الطبيعية وخصوصًا علوم البيئة، وعلوم تخزين الطاقة، والفروع الاجتماعية، كالبحث السوسيوفيزيائي، والإنسانيات، وخاصَّة تاريخ الهندسة المعمارية، وبعض فروع التخطيط الحضري، وهذه الدراسات الحضرية ذات الأصل الجغرافي، أحدثت تداخلات أخرىٰ جديدة مع حقول خارجية خصوصًا ما يتعلق بالصناعة الفلاحية والتجارية، كما حدثت تداخلات بين الجغرافيا والعلوم السياسية في ميدانين أساسيين؛ هما: دراسة العلاقات الدولية، والدراسات المتعلقة بالسلوك الانتخابي[٣].

وفي المقابل، استقبلت الجغرافيا علومًا متعددة، ساهمت في تطوير بنيتها وتعميق آلياتها، عبر عمليات تداخلية مكثفة، خصوصًا الأنثروبولوجيا، حتىٰ أصبح تواصل الجغرافيّ مع الأنثروبولوجيّ أمرًا ملزمًا للأول لإضفاء صبغة الفعالية والجدية علىٰ أبحاثه، كما أن البحث الجغرافي قد عرف تطورات حاسمة في الولايات المتحدة الأمريكية، انطلاقًا من الجيولوجيا، وفي ألمانيا انطلاقًا من علوم الأرض، وفي فرنسا انطلاقًا من التاريخ[٤]، ونتيجة هذا التنوع في مصدر التطور كانت الجغرافيا حقلًا تداخليًّا بامتياز.

---

(١) Ibid., p. 128.

(٢) Ibid., p. 129.

(٣) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 130.

(٤) Ibid., p. 128.

هـ- تداخلات الأنثروبولوجيا:

الأنثروبولوجيا حقل تداخلي؛ لأن مصادرها موجودة في علوم كثيرة؛ كالإثنولوجيا، والأركيولوجيا، وتاريخ الحضارات، ودراسات المجتمعات القديمة، وعلم النفس، والقانون، والموسيقىٰ، والجيولوجيا، والفلسفة، والهندسة، فهي إذن مثال حي لنظرتنا إلىٰ التداخل بين المعارف، فالأنثروبولوجي إذن، يجد نفسه تلقائيًا مدفوعًا إلىٰ التداخل مع معارف كثيرة؛ فلتحليل الدلالات والرموز يتداخل مع اللسانيات وعلم النفس، ولتحليل الفنون يتداخل مع التاريخ وعلم الاجتماع؛ وهكذا، وتبقىٰ جلُّ المعارف ذات أهمية بالنسبة إلىٰ الأنثروبولوجي؛ لإرواء حب استطلاعه، وتغذية فضوله المعرفي، وتعميق النظر إلىٰ مفاهيمه؛ خاصة: الشخصية، والثقافة، والبيئة، والاجتماع.

كما تستفيد علوم كثيرة من الأنثروبولوجيا، خاصة علم النفس في دراسة بعض الأمراض النفسية وعلاقتها بالبيئة والثقافة ورموز الحياة الخاصة أو العامة، كما يستفيد الطب والصيدلة من الأنثروبولوجيا؛ إذ لا يجب أن ننسىٰ أن الإرهاصات الأولىٰ لبعض الأفكار الطبية، ومعرفة الأدوية، هي من اختراعات الأطباء السَّحرة عبر التاريخ، ومقولات الحكماء التقليديين[1]، وهذه المعطيات تشتغل عليها الأنثروبولوجيا أولًا، ثم تقدمها إلىٰ الأطباء والصيادلة والباحثين في المجال اليوم، وبرغم ما تقدمه الأنثروبولوجيا لعلوم أخرىٰ، فإنها تبقىٰ أكثر اقتباسًا وأخذًا من معارف خارجية، إلىٰ درجة جعلت بعض الأنثروبولوجيين يقدم اعترافًا مثاليًا، يربط فيه كل مجهوداته وابتكاراته بمساهمات العلوم الأخرىٰ في أبحاثه الأنثروبولوجية، خاصَّة الفلسفة والأركيولوجيا[2]، ولكنَّ المفارقة التي تسجل في تداخلات الأنثروبولوجيا، هو أنَّ الأنثروبولوجيين قليلو التواصل فيما بينهم، عكس تداخلهم مع معارف الخارج[3]!

---

(١) Ibid., p. 264.

(٢) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 127.

(٣) Ibid.

و- تداخلات العلوم السياسية:

يذهب بعض الدارسين إلىٰ أنَّ تاريخ العلوم السياسية مُبهَم، ولكنَّ المؤكد أنها استفادت من جميع نواحي الخرائط العلمية[١]، ففي الثلاثينيات كانت العلوم السياسية أقلّ تداخلًا، وكانت تعتمد علىٰ أوراقها الداخلية، وبدأ انفتاحها علىٰ الخارج في السبعينيات، خاصة علىٰ الحقل القانوني، ثم بعده علم الاجتماع والتاريخ، وبنسبة أقل علىٰ الفلسفة، وفي السبعينيات بدأت تتداخل أكثر مع الاقتصاد، وعلم النفس، والرياضيات، إلىٰ درجة أصبح فيها الاقتصاد المزود الأساسي للعلوم السياسية، خصوصًا مع ما حدث من تطورات علمية في المجال، وبروز نظرية الأملاك العمومية، والعمل الجماعي، ونظرية التجارة العالمية، أما في الثمانينيات، فكان علم النفس الاجتماعي الأكثر تداخلًا وتأثيرًا في العلوم السياسية[٢]، واشتدَّ تداخلها وتكثف، حتىٰ صنفت في الرتبة الثانية، ضمن تصنيف العلوم المتداخلة، والمقتبسة لنظريات ومفاهيم خارجية، بعد علم الاجتماع، وتأتي بعدها الأنثروبولوجيا، والجغرافيا، والتاريخ، ثم تأتي العلوم الأخرىٰ الأقل تداخلًا واقتباسًا كالاقتصاد وعلم النفس، لكنهما الأكثر تداخلًا وتصديرًا[٣]، وتتداخل، داخل حقل العلوم السياسية، فروع معرفية كثيرة؛ كالعلاقات الدولية، ونظرية السياسة، والسياسة المقارنة، والحياة السياسية الوطنية، وسياسة الإدارة العمومية.

ولم يقتصر تداخل العلوم السياسية مع المعارف الخارجية علىٰ المستويات الجزئية مثل التداخل علىٰ مستوىٰ المفاهيم وحسب، أو علىٰ مستوىٰ المناهج، أو علىٰ مستوىٰ النظريات، بل حدثت تداخلات كلية، إلىٰ درجة نشأت فيها عندنا حقول هي في أصلها تداخل متكامل وكامل بين حقلين مثل: علم الاجتماع

---

(١) Ibid., p. 139.

(٢) Ibid., p. 140-141.

(٣) Ibid., p. 214.

السياسي، وعلم النفس السياسي، والأنثروبولوجيا السياسية[١]، وفي المقابل أثّرت العلوم السياسية في معارف خارجية، تداخلًا وتصديرًا، كعلم الاجتماع وفروعه الكثيرة.

ز- تداخلات علم الاقتصاد:

برغم اتفاق مصنفي العلوم علىٰ أنّ الاقتصاد يمتلك نواة صلبة خاصة به؛ فإن العلوم الاقتصادية في جوهرها، تجمع بين الاقتصاد والاجتماع؛ أي نظام الاقتصاد الاجتماعي[٢]، وهذا لا ينفي أنَّ عمل الباحث في الاقتصاد لا بدَّ أن يخضع لتكوين خاصٍّ، في حقل مركزي ومحدد، تتداخل فيه فروع معرفية معلومة؛ كنظرية النقد المتعلقة بالعملة والمالية، ونظرية الإنتاج، والعرض والطلب، والمبادلات، والتوزيع، سواء في الاقتصاديات الكبيرة Macro économique أو الاقتصاديات الصغيرة Micro économique، ثم التكوين في المعارف الرياضية Les mathématiques، إلا أنَّ العالم حاييك HAYEK F. A الحاصل علىٰ جائزة نوبل في الاقتصاد يعتقد أنَّ الباحث في الاقتصاد لا يمكن أن يكون عالم اقتصاد كبيرًا إذا بقي في حدود الاقتصاد وفروعه وحسب، ولم يتداخل مع المعارف الخارجية[٣]، وعلىٰ هذا الأساس، تحصُل اليوم تداخلات كثيرة بين الاقتصاد والعلوم السياسية، والقانون، والتدبير والتسيير، وعلم الاجتماع الصناعي، وعلم النفس الصناعي، والطب الصناعي، والتاريخ، إلىٰ درجة أصبح فيها تاريخ

(١) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 138-139.

(٢) Ibid., p. 149.

(٣) Ibid., p. 151.

كما يبرز اليوم في النظريات الاقتصادية تداخلها بالمبادئ الأخلاقية، وكذا الأفكار اللاهوتية، خصوصًا في الاقتصاديات الغربية البارزة عالميًا (ينظر: تاريخ الفكر الاقتصادي، الماضي صورة الحاضر، جون كينيث جالبريث، ترجمة أحمد فؤاد بلبع، تقديم إسماعيل صبري عبد الله، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢٦١، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، جمادىٰ الآخرة ١٤٢١هـ/ سبتمبر ٢٠٠٠م: ٤٠-٤١).

الاقتصاد أقرب إلىٰ حقل التاريخ والعلوم السياسية، منه إلىٰ حقل الاقتصاد.

ح- تداخلات علم النفس:

إذا كانت الجغرافيا ملتقىٰ للعلوم كما أشرنا لذلك سابقًا، فإن علم النفس يتشابه معها بهذا الصَّدَد؛ أي إنه يتداخل بشدة مع حقول معرفية كثيرة اجتماعية وطبيعية؛ فظهور ما يسمىٰ بفرع علم النفس المقارن Psychologie comparative هو حصيلة تداخل علم النفس مع نظرية التطور لداروين؛ إذ يهتم هذا الفرع المعرفي المتداخل، بدراسة السلوك الإنساني مقارنة بنظيره الحيواني[١]، كما يُعتبر فرع علم النفس المعرفي Psychologie cognitive ميدانًا تداخليًّا مثاليًّا لعلم النفس مع اللسانيات، والفلسفة، وعلم الاجتماع، وعلم النفس الاجتماعي.

فالعلوم المعرفية Sciences cognitives تعمل علىٰ وضع حدٍّ لمبدأ الفصل أو التعارض بين الروح والفكر والجسم، مما اشتهر مع ديكارت، وهناك من الدارسين من يضع علم النفس ما بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية، ويعتبره بنتًا كبرىٰ للفلسفة، وعلىٰ أرضه تتداخل فروع كثيرة ومتشابكة؛ كعلم النفس الإكلينيكي، وعلم النفس المعرفي، وسيكولوجية التطور، وعلم النفس الروحي، ودراسة الشخصية، وعلم النفس العضوي، ودراسة سلوك الحيوان، وعلم النفس السياسي، وعلم النفس اللُّغوي، ودراسة الاضطرابات النفسية؛ فهذه الفروع النفسية تتداخل فيما بينها، كما تتداخل مع معارف خارجية؛ خاصةً البيولوجيا، وعلم دراسة الحيوان، والفيزيولوجيا، والمعلوميات، والذكاء الاصطناعي، ونظريات التعلم[٢]، وفي المقابل، تحرك علم النفس إلىٰ خارج حقله، واستعيرت منه أدواته ومفاهيمه ونظرياته؛ لدراسة ظواهر معقدة في الحقول الأخرىٰ؛ ففي اللسانيات قام علم النفس بدور كبير في دراسة الاضطرابات اللغوية الشفوية، أكثر من أي علم آخر[٣].

---

(١) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 133.

(٢) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 134, 135, 136, 137.

(٣) Ibid., p. 262.

ط- تداخلات علم البيئة (الإيكولوجيا):

تنطلق النظرية الإيكولوجية من مقولة تصورية تدَّعي أن الطبيعة هي أم كل شيء ومصدره! إلا أنَّ هذا التصور خضع لعمليات تأويل وجودي كثيرة تجاوزت مفهوم الطبيعة - المكان، إلىٰ كل ما يأخذ صفة جسم وشكله في لغة التجربة الإنسانية[1]، وأصبحت لفظة البنية تعني كل العناصر الطبيعية، حية وغير حية، (البنية البيوفيزيائية) والعناصر المشيدة أو التي أقامها الإنسان من خلال تفاعله المستمر مع البيئة الطبيعية[2].

والبيئة الطبيعية والبيئة المشيدة تُكَوّنان وحدةً متكاملة؛ فأصبحت العلاقات القائمة بين الإنسان وبيئته والتفاعلات المتبادلة بينهما، تمثل شبكةً بالغةً من التعقيد، تحتاج إلىٰ إطارات معرفية ونظرية متداخلة، وهذه التفاعلات المعقدة بين الكائن والمحيط هي ما يصطلح عليه بالإيكولوجيا، أو ما سمَّاه هيغل بشؤون بيت الطبيعة، وصاغه داروين في نظريته المعروفة في إطار عناصر الصراع من أجل الوجود، وتذهب بعض الدراسات إلىٰ أن الإيكولوجيا في أصلها فرع من فروع البيولوجيا، بل أشدها تشعُّبًا وجدارة بالتدبر[3].

وبرغم أنَّ الإيكولوجيا لا تتداخل بسهولة مع باقي الحقول المعرفية؛ إلا أنها في أصلها ليست إلا ثمرة تداخل الدراسات الكلاسيكية، والأنثروبولوجيا[4]، كما أنَّ موضوعها، أي النظام الإيكولوجي، يُحتِّم عليها أن تبقىٰ حقلًا تداخليًّا، باعتبار أنها تدرس وتشتغل في إطار نقطة التقاء بين الكائنات الحية، من نباتات وحيوانات، في إطار الجغرافيا، وعالم الإيكولوجيا ليس مطالبًا بمعرفة كل

---

(١) La méthode interdisciplinaire, p. 34.

(٢) ينظر: البيئة ومشكلاتها، رشيد الحمد، ومحمد سعيد صبارين، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢٢، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، الطبعة الثانية، المحرم ١٤٠٥هـ/ أكتوبر ١٩٨٤: ٣٣).

(٣) ينظر: هذا هو علم البيولوجيا، دراسة في ماهية الحياة والأحياء: ٢٣١).

(٤) L'innovation dans les sciences sociales, p. 126.

مجالات الإيكولوجيا، وإنما يبحث في كيفية توازن الأنظمة والمكونات؛ إنه لا يتقن كل العلوم، ولكنه يحسن التداخل مع تلك المفيدة لأبحاثه ودراساته، مثل علم الاجتماع، لدراسة العلاقة بين الكائن والبيئة، في إطار ما يُصطلح عليه بالتفسير الاجتماعي للبيئة[1].

---

(١) ينظر: النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلىٰ هابرماس: ١٣٠-١٣١.

خلاصة

بهذا، يظهر أنَّ التداخل هو العملة الصعبة التي تحتاج إليها كل المعارف والعلوم، وكذا فروعها الأكثر تخصصًا، من أجل الاستمرار في مسيرة التقدم، وتطوير المفاهيم، وتجديد المناهج، وتعميق النظريات، ولخلق شروط أفضل لإبداع أنفع.

معوقات تداخل المعارف

تمهيد:

تداخل المعارف قضية نظرية إبستمولوجية؛ ترمي إلىٰ تأسيس تَصوُّر جديد للمعرفة الإنسانية وفق شروط مغايرة، لما عرف في عهد تحكم التخصصات، وتثبيت الحدود بين المعارف، كما أنَّ إخراج هذا المشروع إلىٰ الوجود والممارسة، يمسُّ بمجموعة من التقاليد الإدارية والاجتماعية التي يكون معمولًا بها في الجامعات والمؤسسات التعليمية والتربوية، كما يمس بجوهر ممارسة الإنسان للبحث العلمي وكذا لوظيفته، مما يجعل القضية ذات بعد اجتماعي وفكراني (أي أيديولوجي)، ولمَّا كان للقضية وجهان؛ معرفي (إبستمولوجي) وفكراني (أيديولوجي)، فإن من معوقات إنجاح الفكرة أيضًا ما هو معرفي وما هو فكراني.

١- المعوقات المعرفية (الإبستمولوجية):

تكون بعض المعوقات المعرفية في أصلها تصورات فلسفية تقليدية تريد الدفاع عن دقة بعض العلوم، ورسم حدود صارمة لها؛ فكانط، مثلًا، وبرغم أنَّه عالم تداخل بامتياز، في معرض دفاعه عن دقة المنطق، واعتباره علمًا يقتصر علىٰ بيان القواعد الصُوريَّة لكل فكر علىٰ وجه التفصيل، اعتبر أنَّ اختلاط حدود العلوم

بعضها ببعض، لا يؤدي إلىٰ توسيعها بل إلىٰ تشويهها[1]، كما ترجع بعض المعوقات إلىٰ طبيعة الكلام البشري ومغزاه، فعادة ما تكون النصوص والمفاهيم والمناهج معقدة، وليس سهلًا أن تُحقن بمعانٍ، أو تُفصل من سياقها حتىٰ يتحقق التداخل[2]، وقد فشلت بعض المحاولات التداخلية لأسباب معرفية ومنهجية محضة، خاصة بين اللسانيات وبعض العلوم الاجتماعية؛ فقد كانت المرحلة الأولىٰ لتطور اللسانيات العلمية، أي خلال الستينيات والسبعينيات، قد عرفت هيمنة البنيوية باعتبارها علمًا جامعًا بالمقارنة مع باقي العلوم الاجتماعية التي كانت ما تزال تبحث عن العلمية La scientificité، وفي المرحلة التاريخية نفسها بدأ الحلم بـ «سوسيولوجيا عامة» مؤسسة للعلوم الاجتماعية، من خلال عمل تداخلي يقوم علىٰ الاقتباس من اللسانيات البنيوية للوصول إلىٰ «الموضوعية العلمية»، وعلىٰ خطوط التماس بين الحقلين بدأ التناقض Le paradoxe يشوب هذا المشروع التداخلي؛ بحيث استطاعت اللسانيات البنيوية آنذاك أن تتشكل باعتبارها «علمًا»؛ انطلاقًا من قطيعتها الإبستمولوجية مع باقي العلوم الاجتماعية، مما يعني أنَّ الرغبة في تحقيق التداخل بين اللسانيات البنيوية والعلوم الاجتماعية، يتجاوز التطور الذاتي والتاريخي لهذين الحقلين، وهذا ما أوقع علماء الاجتماع في اضطراب كبير، لمَّا استعاروا أدوات اللسانيات البنيوية، خاصَّةً تقنيات غريماس GREIMAS مثلًا في تحليل الخطاب؛ إذ لم يطبقوا المبادئ الأساسية في التحليل البنيوي، كاستقلال النص عن ظروفه، مما أفشل هذه العملية التداخلية، وأفقدها صبغتها المعرفية والمنهجية[3]، فقد يكون الجهل إذن بطبيعة المعارف وإمكانية التداخل

---

(١) «تصدير نقد العقل المحض»، إيمانويل كانط، ترجمة جيزيلا حجار، مجلة الفكر العربي، السنة الثامنة، العدد الثامن والأربعون، تشرين الأول ١٩٨٧م: ٩٨. وينظر: فلسفة العلم في القرن العشرين: ١٣١.

(٢) Voir: Ronald Schleifer: "The difficulties of interdisciplinarity: cognitive science, rhetoric, and time-bound knowledge", SEHR, Volume 4, Issue 1, 1995.

(٣) Voir: "Linguistique et sociologie, un point de vue méthodologique".

بينها معوقًا أساسيًا لهذه العملية برمتها، مما قد يوقعنا في ما يسميه بعض الباحثين بـ «الترابطية الغامضة» Associationnisme vague[١].

ومن المعوقات المعرفية أيضًا للتداخل، بعض التصورات التي تنحو نحو التدقيق الصارم في العملية التداخلية لتعتبرها في الأخير معرفة واحدة، من خلال الاقتصار، في الأخير، علىٰ مفهوم واحد، أو منهج واحد، أو مضمون واحد[٢]، فخلال العملية التداخلية نقوم بعمليات إدخال Intégration أو تحويل Dérivation مختلف المفاهيم والمناهج والإبستمولوجيات المنتمية إلىٰ حقول معرفية مختلفة، بطرق فنية، لتحقيق التداخل، إلا أنَّ هذا الطموح، بنظر بعض الباحثين، يبقىٰ متفلتًا Evasif، علىٰ مستوىٰ الممارسة الواقعية أو العملية، أمام اعتصام كل باحث أو حقل؛ بمفاهيمه أو مناهجه أو نظرياته، وعدم الدخول في عمليات تداخل حقيقية تتلاشىٰ فيها الحدود والانتماءات القديمة[٣].

ومن الباحثين من يذهب إلىٰ أنَّ مناهج بعض العلوم تُعيق البحث التداخلي، مثل الخطاب الرياضي الذي يجعل التأثير التداخلي صعبًا، إلا إذا استثنينا بعض الاقتصاديين وبعض علماء الاجتماع، الذي يحسنون التعبير بوضوح بخطاب رياضي[٤]، كما تدعو بعض البحوث إلىٰ ضرورة إخراج الأبحاث التداخلية من صبغتها النظرية المجردة، ومن اهتمامات الأكاديميين إلىٰ ممثلي المجتمع، وتقديم البحث التداخلي، باعتباره وسيلة وأداة تفسيرية، من خلال مدِّ الجسور بين المعارف لحل مشاكل معرفية واجتماعية معقدة، وبذلك يكون البحث التداخلي

---

(١) Voir: "The difficulties of interdisciplinarity".

(ومذهب الترابطية: نظرية فلسفية تفسر الحياة العقلية علىٰ أنها نتيجة الترابطات التي حدثت بين الإحساسات والمعاني. ينظر: المنهل، سهيل إدريس: ١٠٢).

(٢) "Qu'est ce que l'interdisciplinarité?", p. 11.

(٣) "N'est-il pas assez de Multidisciplinarité?".

(٤) L'innovation dans les sciences sociales, p. 50.

شأنًا عامًّا، أكثر مما هو قضايا نظرية من اهتمام النخبة والعلماء وأهل البحث الأكاديمي[١].

٢- المعوقات الفكرانية (الأيديولوجية):

تمثل الفكرانية (الأيديولوجيا) عقبةً كَأْدَاء أمام تداخل المعارف؛ فهي تمنع التواصل بين العلماء والباحثين، بدعوىٰ اختلاف المنهجية وموضوع البحث، والحقيقة أنَّ التحصُّن داخل مؤسسات وهيئات هو العائق الأول أمام هذا التواصل؛ فكيف يعقل أن السياسيين والاقتصاديين وعلماء النفس، وعلماء اللغة، يدرسون موضوعًا واحدًا، وبرغم ذلك لا يتواصلون؟ إنها الأيديولوجيا! والأمر نفسه يقال بالنسبة إلىٰ لمؤرخين والجغرافيين، وغيرهم[٢]! كما تمثل الصراعات الشخصية بين الباحثين عائقًا حقيقيًا أمام تواصلهم بسهولة، وهذا ما يمكن أن يلاحظه أي واحد، خصوصًا الباحثين، في القسم والمختبر والمؤسسة، كما أنَّ الاختلاف في التكوين الفكري والنظري للباحثين، ومدىٰ التشبع بمرجعيات معينة، سرعان ما يتحول إلىٰ عناصر صراع وتنافس بين الباحثين، وهذا تُذكِيه الولاءات للمذاهب الفكرية والمدارس الفلسفية وغيرها، مما يجعل التواصل صعبًا، وهناك عامل إضافي، يتجلَّىٰ في اللغات التي تُنجَز بها البحوث، ففي غياب لغة جامعة، تبقىٰ العلاقات متقطعة.

ومن أبرز المعوقات غير المعرفية أيضًا، تنظيم الجامعات والمؤسسات التعليمية، من حيث التخصصات والمواضيع والأشكال الإدارية والأنظمة القانونية؛ إذ يتم عزل العلوم والفصل بينها، مما يعيق التداخل والتفاعل، وهذا ما يُفقِد الباحثين والطلبة كيفيات الاشتغال التداخلي، ومهارات العمل العلمي التعاوني بين التخصصات أو داخل المجموعات التداخلية Les équipes interdisciplinaires، أو كيفية التفكير التداخلي، وبفشل مشروع التداخل المعرفي في الجامعات، نجد

---

(١) "Questioning interdisciplinarity".

(٢) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 292.

الطلبة والباحثين لا يحسنون إلا تقليد أساتذتهم، ولا يحيون إلا في تخصصات ضيقة ومحدودة، وعليه، فإزالة معوقات التداخل، يتطلب ثورة جذرية، أو إصلاحًا حقيقيًا شاملًا لنظام المدارس والمؤسسات والبرامج؛ هذا العمل الجذري الذي تعترضه هو الآخر معوقات فكرانية صارخة من لدن المشتغلين في المجال؛ إذ يصبح مشروع التداخل المعرفي ماسًا بالبنية الإدارية والاجتماعية للمؤسسة أولًا، وبالهوية المهنية للمدرسين ثانيًا، وتشكيكًا ضمنيًا في قدرات المتخصص المنغلق في مختبره ثالثًا، ودعوة له لتغيير وتطوير تكوينه بما يؤهله لإنجاح عمل تداخلي مثمر ومبدع.

ولكن عندما لا يكون الباحث راسخ الفكر، وعميق النظر، فإنه يتمسح بمسوح العلم، ورغبةً في الدفاع عن مكتسباته ضدَّ هذا الاجتياح الذي يسمىٰ تداخلًا، وهو في الحقيقة يدافع عن وظيفته وراتبه[1]، ومما يُعيق أيضًا تداخل المعارف، إغراق بعض المفاهيم والمناهج والنظريات في الفكرانية؛ مما يسحب عليها طابع الزيف واللّاعلمية؛ فيكون الاشتغال بناءً علىٰ معرفة نظرية باطلة، عملًا معيقًا لتحقيق أهداف البحث التداخلي[2].

(١) "L'Interdisciplinarité, problèmes d'enseignement", p. 19.

(٢) L'innovation dans les sciences sociales, p. 188, 194-195.

من أجل تداخل معرفي جديد ونافع

١- من أجل تداخل معرفي جديد:

عملنا إلىٰ الآن علىٰ توضيح مسار تداخل المعارف، وكيف تطورت المعارف ما بين التخصص والتداخل، وكان تركيزنا علىٰ مكتسبات الثقافة الغربية في هذا المجال؛ لما حقَّقَه تداخل المعارف من تطور، إن علىٰ المستوىٰ النظري، أو علىٰ المستوىٰ المنهجي، ووصلنا إلىٰ أن البحث المجدّد والمبدع هو بحث تداخلي مع تخصص منفتح؛ تم فيه تخطي حدود العلوم، وتوثَّقَت صلات التبادل بين المعارف علىٰ مستوىٰ المفاهيم والمناهج والنظريات، كما دمجنا في دراستنا المنهجية التداخلية بين طُرُق الاشتغال بها وتقييم المسار المعرفي الشامل لهذه الظاهرة.

وخلصنا إلىٰ أنَّ مسار تداخل المعارف لم ينفصل في أية لحظة عن التطور التاريخي للمعرفة الغربية، وعن تطور الأفكار والمقولات والرؤىٰ لقضايا الإنسان والكون والطبيعة، وبهذا الصدد كانت التحيزات المعرفية الغربية للطبيعي المادي علىٰ حساب الإنساني وغير المادي، أمرًا بارزًا بل وصارخًا؛ ويظهر هذا في محاولة تفسير ما هو إنساني بما هو طبيعي وغير إنساني؛ فعبر أبحاث تداخلية أصبح الإنسان خاضعًا بشكل مطلق لقوانين الضبط والقياس والتحكُّم والتفسير، التي تستخدم في دراسة الظواهر الطبيعية، كما تخضع الظواهر الاجتماعية لنفس ممارسات مناهج البحث في العلوم التجريبية، في إطار ما يسمىٰ بوحدة العلوم؛ هذه المقولة الأخيرة هي الترجمة المعرفية والأخلاقية لتصفية ثنائية الإنسان

والطبيعة، وفرض الواحدية المادية علىٰ الكون، وفرض منطق الأشياء علىٰ الإنسان، ولهذا لاحظنا مجموعة من الدعوات التداخلية تتحيز للمنهج الرياضي، وتعتبر لغة الجبر لغة نموذجية؛ حيث لم تعد توجد ثغرة ما بين الدالّ والمدلول، أو بين الاسم والمسمىٰ، أو بين الإشارة والمشار إليه، وبالتالي ترجمة الظواهر الإنسانية إلىٰ معادلات وأرقام[1].

وعليه كان تطور مسار البحث التداخلي في الغرب متحيِّزًا لنسقه المعرفي، ومتشبثًا أيما تشبث بمجاله التداولي، وهذا ما يفرض علينا تقريب هذا النموذج التداخلي والاستفادة منه في نطاق شروط مجالنا التداولي؛ أي إنجاز إطار نظري ومنهجي جديد لتداخل المعارف، فيه أكبر قدر من التوليد والإبداع والتعديل.

ولقد تأكدنا من خلال عرضنا للنموذج الغربي أن تقدُّم البحث العلمي، ونُمُوّ المعارف لا يتحقق إلا بتداخل المعارف والعلوم وتفاعلها بالشكل العلمي المطلوب وضمن الشروط المعرفية والحضارية الجيدة، كما لا يمكن دراسة أي مفهوم، أو أية ظاهرة، دراسة عميقة وشاملة، إلا إذا حصل تعاون فعَّال بين العلماء، وتداخل بين المعارف المتعددة، ولو أردنا أن نمثل بظاهرة ما في مجالنا التداولي، لأخذنا قضايا اللغة والفكر اللغوي في حياتنا المعاصرة؛ فأي خطر يتهدَّد أمننا اللغوي، في غياب مقاربات تداخلية ناجعة؛ سيظهر مدىٰ تشتتنا المعرفي إذ يطغىٰ علىٰ حياتنا التشرذم المعرفي المتعلق بالظاهرة اللغوية، في غياب أي تداخل، أو علىٰ الأقل حوار بين اللغويين والمعجميين والتربويين والإعلاميين وعلماء النفس والحاسوب وعلماء البيولوجيا، بعد أن تنامت علاقاتهم بقضايا اللغة[2].

إنَّ مقاربتنا لنموذج تداخل المعارف الغربي، لم تكن مقاربة نقدية أو فلسفية

---

(١) ينظر: «فقه التحيز»، عبد الوهاب المسيري: ٣٧ و٣٨ و٣٩.

(٢) ينظر: الثقافة العربية وعصر المعلومات: ١٣٢.

أو قانونية، ولو أنَّ التداخل في أحد معانيه هو قانون لغة المعرفة[١]، بقدر ما كانت تمثيلية، للوقوف عما تم إنجازه من مكتسبات، فيها من الدروس والعبر. ومن عناصر التحفيز والدَّفع، ما رجَّح لدينا أنه يفيدنا في إضاءة الإطار التداخلي المعرفي العربي، واستيعاب عناصره، ومقارنته بما عند الآخرين.

٢- من أجل تداخل معرفي نافع:

ليس سهلًا الآن إنكار تداخل المعارف، وليس ممكنًا التخلُّص من هذه الظاهرة؛ فقد عملت التقنيات الحديثة، خاصة في مجال التكنولوجيا، علىٰ فتح الحدود بين المعارف والعلوم، كما أصبح الحاسوب، مثلًا عنصرًا جامعًا لكثير من الحقول المعرفية، كما عمل الميكروسكوب الإلكتروني علىٰ فتح الطريق أمام البيوكيمياء، لدراسة بيولوجيا الخلايا، وكما ساهمت تكنولوجيا التصوير، من أعلىٰ، ومن أسفل البحار، ووسائل التصنت وغيرها، بجمع الوثائق والصور والمعطيات وعرضها علىٰ الدراسة أمام باحثين وعلماء من حقول معرفية مختلفة، في إطار مبحث تداخلي شامل[٢]، فلم يعد حقل العلم هادئًا، بل أصبح مسرحًا لعمليات غريبة ومذهلة، وأصبح لزامًا علىٰ الباحث المشارك أن يخرج من حدود تخصصه الضيقة ليسهم في الابتكار في دنيا الأفكار والعلوم، ولا بد له من تجديد عُدَّته المعرفية والمنهجية، واكتساب مهارات التداخل والتواصل المعرفي في مستويات متعددة؛ فيكاد يكون تداخل المعارف اليوم هو تخصص الغد[٣]، هذا التداخل لا بد أن نعمل علىٰ أن يكون في خدمة الإنسان، بكل أبعاده المختلفة، وأن يتخلَّص من التحيزات المادية ضده؛ فالتداخل النافع لن يكون إلاَّ مدخلًا حقيقيًّا للوحدة المثمرة والاتحاد والتجانس، في إطار تداخل تكاملي بين المعارف والعلوم.

---

(١) La méthode interdisciplinaire, p. 170.

(٢) Voir: L'innovation dans les sciences sociales, p. 182-183 et: La méthode interdisciplinaire, p. 38-39.

(٣) "L'Interdisciplinarité, problèmes d'enseignement", p. 19.

ولتحقيق هذا التداخل النافع، لا ينبغي أن يبقىٰ مجرد إشكال نظري أو منهجي يتداوله الباحثون المختصون، بل لا بد أن يتحول إلىٰ برامج ومقررات تُدرَّس للتلاميذ، وإلىٰ رؤية تؤطر البرامج التربوية والتعليمية في المؤسسات والمعاهد المختصة، والقطع مع المعارف المجزأة الفاقدة لأي معنىٰ، التي لا تكرس إلا التيه المعرفي والضياع المنهجي، وتحوُّل المعرفة والكسب والتاريخ، في المحصلة الأخيرة، إلىٰ جزر معزولة ومنفصلة عن بعضها البعض.

كل هذا يُبيِّن ضرورة إحداث قطاع معرفي جديد هو تداخل المعارف، ولن يتأتَّىٰ هذا إلا بوجود تربية تداخلية مؤطرة داخل إطار نظري مأصول ومبدع، يحدد العمق الفلسفي لهذا المشروع، بما يثير كل النقاشات النظرية والعملية، ويفتح باب الحوار من جديد، وبعمق، حول ماهية المعرفة والعلم والمنهج والمفاهيم.

(القسم الثاني)

الوعي النظري بتداخل المعارف

في التراث المعرفي الإسلامي

تمهيد

تداخلية المعرفة الإسلامية

انتهينا في القسم السابق إلىٰ أن حركة العلم عبر التاريخ كانت متداخلة، إلىٰ حدود الاتحاد، وكانت التخصصات متعاونة، وقد تأتي لحظات تنفصل فيها العلوم، وقد تتصارع، لكنها تأتلف في الأخير أو تتحد؛ فتداخل المعارف إذن ليس مجرد لقاء عابر بين مختصين في حقول معرفية متنوعة، يتحدثون جماعة عن موضوع ما! ولكنه عملية دمج مسالك المعرفة في مسلك واحد متداخل، يوفر القدرة علىٰ التفسير الكلي للكون وظواهره المختلفة، ومن خلال تداخل المعارف، تتحول المعرفة إلىٰ مجموعات آراء تتعامل مع بعضها ويقوم بينها تحاوُرٌ وتلاقح، وفق ضوابط معلومة وتناسق خاص، في مستويات عدة، كما تأكَّد لدينا من خلال ما ذكرنا، أنَّ جُلَّ معلوماتنا تترابط بوشائج خفية غير مرئية مع بعضها، ولها فيما بينها أنماط مختلفة من العلاقات المنطقية والمعرفية والتصورية والمنهجية، مما اختصت العلوم المعرفية باكتشافه والتدقيق فيه.

وأثرنا أيضًا في ما سبق، من خلال جمع عناصر تداخلية المعارف، جملة من التساؤلات حول إشكالية العلاقة بين العلم والقيم؛ العلم كمجال يهتم بالظواهر الكائنة، والقيم كمجال يسعىٰ إلىٰ تأطير وتوجيه ما ينبغي أن يكون، وهذا ما يُعمِّق الترابط والتداخل بين شتَّىٰ أصناف المعارف والعلوم، في كل الحضارات

الإنسانية، وقد أصبح عنصر الأخلاق اليوم محوريًا في قضايا البحث العلمي، بل تأسست «مؤسسات أخلاقية» للحد من النزوع السلبي للعلم والمعرفة، وليست هذه المؤسسات إلا وجهًا من وجوه الأبحاث التداخلية المكثفة التي سبق الحديث عنها؛ فلم يكن ماكس فيبر ميتافيزيقيًا ولا حالمًا، لمَّا كتب عن دور الأخلاق البروتستانتية في الاجتماع الأوروبي، مثبتًا التلاحم بين القيم المعنوية، والعوامل المادية؛ لبناء الأنساق العلمية وتشييد الحضارات(١).

وكانت المعرفة الإسلامية نموذجًا بارزًا لتداخل المعارف؛ فهي معرفة انبثقت أول أمرها من نص مؤسِّس هو القرآن الكريم، وكان بمثابة الينبوع المتفجر من الغيب، والنازل من مزن الوحي، يروي المعارف الإنسانية في كل زمان، بحسب استيعاب الناس وقدراتهم الفكرية والعلمية والمنهجية، كما جاء في القرآن الكريم: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتۡ أَوۡدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا﴾ [الرعد: ١٧]؛ فالبحث في تجربة المعرفة الإسلامية لن يكون مجديًا، إلا باستيعاب منظومتها المحكومة بقيم عقدية تتأسس على الوحي الإلهي، حيث تترسخ العلاقة الجدلية الوطيدة بين مفاهيم العلم وتوجيهات الدين، بل إنَّ هذه الأخيرة تغشى الإنسان والكون والمعرفة، في إطار نسق متداخل ومتكامل، فاستصحاب هذا النمط من التفكير، واستيعاب طرق اشتغال المنظومة المعرفية الإسلامية، التي يتداخل فيها ما هو علمي وما هو قيمي، هو الكفيل باكتشاف انفتاحية المعرفة الإسلامية وتداخليتها، والإدراك العميق للأبعاد الكلية والنهائية لنظرية المعرفة الإسلامية؛ هذه النظرية التي تقوم على التوحيد باعتباره رؤية الإنسان المسلم لحقائق الحياة والفكر والوجود، رؤية تجمع مثلًا بين النظر إلى وحدة النظام في بناء الذرة وبناء المجموعة الشمسية، وبين وحدة الطاقة بردِّها إلى أصل واحد وإن تعددت صورها، وبين وحدة الحركة في طواف

---

(١) ينظر: «الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية»، ماكس فيبر، تعليق رضوان السيد، مجلة منبر الحوار، عدد ٣٢-٣٣، ربيع وصيف ١٩٩٤م: ١١، ١٢، ١٦، ١٩، ٢٠.

الإلكترونات حول النواة، وطواف الكوكب حول الشمس، وطواف المسلم حول الكعبة المشرفة[1]!

ويلاحظ علىٰ الدراسات المعاصرة التي تهتم بالمعرفة الإسلامية بعامة، تركيزها علىٰ جانب دون آخر، وإغفالها للمنظومة في كلِّيتها وتداخل عناصرها، وبقدر ما يُشكِّل هذا قصورًا في الدراسة الشاملة والمتكاملة، بقدر ما يبرز قطاع معرفي بعينه علىٰ حساب قطاعات معرفية أخرىٰ، كإبراز الأدب والفقه، بمعناهما الضيق علىٰ حساب جوانب علمية كثيرة، وهذا ما تعكسه كتب التراجم والأعلام والطبقات والفهارس، بل لقد صُنِّف مجموعة من العلماء الموسوعيين، ممن اشتهروا بإتقان مجموعة من العلوم المتداخلة، ضمن فئة الأدباء، أو الفقهاء، أو ضمن تخصص علمي محدد.

إنَّ هذا القصور في الدراسات التراثية المعاصرة هو ما يسعىٰ هذا الكتاب إلىٰ تجاوزه، من خلال رصد تداخلية المعرفة الإسلامية، وكذا رصد الوعي بذلك، عند علماء المسلمين.

والمعرفة الإسلامية المقصودة في بحثنا، هي وجوه تميُّز عطاء عقل المسلم وكسبه مما أنجزه في نشاطه وتفاعله مع محيطه؛ والمعارف: الوجوه، والمعارف: محاسن الوجه[2]، وعُرف الأرض: ما ارتفع منها[3]؛ فالمعرفة الإسلامية هي وجوه تميز الاجتهاد الإسلامي الذي يقوم علىٰ التداخل والتواصل بين المعارف من حيث المقاصد أو الوسائل.

وقد ظلَّ الحوار مستمرًّا بين المعارف الإسلامية، إلىٰ درجة استجابة معارف

---

(١) ينظر: «نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي»، أحمد فؤاد باشا، ضمن: قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، تحرير نصر محمد عارف، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية، رقم ١٢، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م: ٧٥.

(٢) لسان العرب، مادة [عرف]: ٩/ ٢٣٨.

(٣) نفسه: ٩/ ٢٤٢.

كثيرة للتحولات أو التطورات الحاصلة في معارف أخرىٰ، بل واشتراكها جميعًا في المرور من منعطفات مشتركة اتِّساقًا وامتدادًا، أو اضطرابًا وانكماشًا، وأصبحت المعارف الدينية تمتلك هوية جماعية، يمكن إثباتها إن بالطرق الاستدلالية والمنطقية، أو من خلال التتبع والاستقراء لتاريخ هذه المعارف، ولمَّا كانت هذه المعارف الدينية تَحتَلّ مرتبة خاصة داخل هذه المنظومة المعرفية، خاصة علم الأصول، كان بينها وبين المعارف العلمية والفلسفية والعرفانية حوارٌ مستمر وتداخل مكثف، وفي لحظات أخرىٰ صراعٌ حاد وعنيف؛ ذلك أنَّ كثيرًا من العلماء كانوا يتخوفون من تداخل المعارف الإسلامية فيما بينها، أو تداخلها مع المعارف الأجنبية، بدعوىٰ أنَّ التداخل لا يجب أن يشمل كل المعارف والعلوم، بل يجب أن يقتصر علىٰ تلك التي لها أبعاد عملية وحسب؛ لأن تداخل المعارف المختلفة مع المعارف الدينية قد يمسّ بمبادئ خلود الإسلام، ويجني علىٰ أبدية تعاليمه وقوانينه، ثم إن المعارف تبقىٰ دائمًا، برغم التداخل، متغايرة مع بعضها، بحسب الموضوعات، أو المناهج، أو المفاهيم، وهذه الاعتبارات وغيرها مما لم نذكره الآن، كانت عاملًا مساعِدا علىٰ فتح نقاش مستمر حول تداخلية المعرفة الإسلامية، وحول حدود هذا التداخل، وكذا حول آثاره السلبية أو الإيجابية علىٰ العلوم الإسلامية بعامة؛ فالنقاش كان يدور حول دور الأفكار العلمية والفلسفية في منح المعرفة الدينية معاني جديدة، في مقابل وجهة نظرٍ ترىٰ أنَّ الفلسفة والعرفان والعلوم الطبيعية وعلم النفس وغيرها من العلوم المسماة وضعية، لا تأثير لها في قدرة الفقيه علىٰ استنباط الأحكام الشرعية أو التحلِّي بملكة الاجتهاد والإبداع، مما يعني أنَّ التداخل بين هذه المعارف أمرٌ لا فائدة منه، وبين هذين الرأيين المتناقضين وجهة نظر أخرىٰ تَتَّخذ لذاتها موقعًا وسطًا، وتُحذِّر من التداخلات غير المحدودة وغير المنضبطة التي قام بها الفلاسفة القدماء؛ إذ درسوا الطبيعيات - مثلًا- بمعايير فلسفية، أو الفلسفة بمناهج وأساليب العلوم التجريبية وغيرها، مما يقتضي الحذر في الاشتغال التداخلي، وكذا الاقتصاد في توظيف العلوم الإنسانية في علاقتها بالمعرفة الدينية التي تشكل النواة الصلبة للمعرفة الإسلامية؛ لأن أي

خطأ في العلوم الإنسانية المستمَرة هو تشكيك بمعنىً آخر في جوهر تلك النواة؛ أي المعرفة الدينية.

كانت هذه الآراء المتضاربة حول العلاقات التداخلية داخل المعرفة الإسلامية معروفة منذ القديم بين علماء المسلمين، خاصَّةً بين علماء أصول الفقه، والفلاسفة، والمناطقة، والمتكلمين، وعلماء اللغة والبلاغة، والفقهاء؛ فالفقيه -مثلًا- كان يدرك جيدًا أنَّ العلوم يخدم بعضها بعضًا، مما جعله يجتهد في تحصيل العلوم الخادمة لعلمه وبسط قضاياه، وكأنه المتخصص فيها، أو كأنها العلوم والمعارف المقصودة بعنايته، وقد يكون الأمر، في بعض الأحيان، علىٰ حساب علمه الخاص، مما اعتبره بعض الفقهاء المعارضين لهذا المنحىٰ، حَشْوًا وفضلًا غير محتاجٍ إليه[1].

وبسبب التداخل بين المعارف الإسلامية، أو بينها وبين المعارف الوافدة، احتدَّ الحوار بين علماء المسلمين؛ فنشأت إشكاليات معرفية ومنهجية، منها ما ينتمي إلىٰ «تاريخ العلوم»، ومنها ما هو من صلب «علم المناهج»، ومنها ما يمكن إدراجه ضمن «فلسفة العلم»؛ كلها أغنت الرصيد المعرفي الإسلامي، ورسَّخت الحيوية والفاعلية داخل الفضاء المعرفي الإسلامي، حيويةً تداخلية وحوارية تعتبر اليوم المدخل الرئيس للوقوف علىٰ جوهر تشكُّل هذه المعرفة وتبين عناصرها البنيوية الأساسية.

وستقتصر دراستنا علىٰ عرض بعض معالم النقاش المعرفي والمنهجي حول ظاهرة تداخل المعارف في الفكر العربي، من خلال الوقوف علىٰ مساهمات فئتين مركزيَّتين في تاريخ العلم عند العرب والمسلمين، وهما فئة الأصوليين والفقهاء، وفئة الفلاسفة والمناطقة.

---

(١) ينظر: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية: ٥١٣.

تداخل المعارف عند الفلاسفة والمناطقة

تمهيد: الفلسفة والمنطق، أو الفكر الوافد:

يدرس المنطق منذ أرسطو إلىٰ اليوم غير بعيدٍ عن الفلسفة، بل هناك من اعتبره جزءًا منها إنْ لم يكن الجزء الأهم، وكانت عندها الفلسفة هي أم العلوم، كما كانت أولىٰ المعارف التي وصلت إلىٰ المجال المعرفي العربي عبر عمليات الترجمة التي أنجزها نصارىٰ السريان، ولما كانت الفلسفة مزوَّدة بآليات المنطق وأشكاله الاستدلالية، اعتُبرت عند بعض متلقيها في المجال العربي بمثابة «قوانين الفكر» و«بدهيات البرهان الأساسية»[1]؛ أما العلماء الآخرون فلم يتقبلوا الفلسفة والمنطق بقبولٍ حسن، بدعوىٰ أنَّ طريقها نظريٌّ ويختلف تمامًا عن روح الأبحاث العربية ذات المنحىٰ التجريبي[2]، إضافةً إلىٰ أنَّ علماء المسلمين كانوا يرون أنَّ الفلسفة اليونانية في نشأتها إنما صدرت عن روح ديني مخالف لرؤيتهم الدينية الإسلامية[3]، وأنَّ ميتافيزيقاهم مخالفة في جوهرها لميتافيزيقا اليونان[4]، ولكن

---

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، علي سامي النشار، دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٩٧٨م: ١١٤.

(٢) نفسه: ٢٧٤.

(٣) ينظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، دار المعارف بمصر، الطبعة الخامسة، ١٩٧١م: ١/ ١٢٢.

(٤) نفسه: ١/ ١٠٦.

طيف الفلسفة والمنطق امتدَّ علىٰ مختلف العلوم، خصوصًا من حيث منهج المحاججة والجدل والمغالطة، ولم يفلت من تأثيرهما، سلبًا أو إيجابًا، حتىٰ العلوم الإسلامية الأصيلة، خاصة الفقه والأصول، اللَّذَين يُفترض فيهما أن يكونا بعيدَين عن المؤثرات الخارجية، بل إنَّ الأفلاطونية المحدثة دخلت في علمٍ من أشد العلوم الإسلامية أصالة، وهو علم الحديث، عبر الأحاديث القدسية الموضوعة مثل حديث: «أول ما خلق الله العقل، فقال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر . . .» الحديث[1]، وغيره من الأحاديث التي تصدَّىٰ لها علماء الحديث، وقاوموا كل الأفلاطونيات مقاومةً عنيفة[2].

وعليه، اشتهرت مذاهب اليونان وأحكامهم في المجال العربي من خلال الفلسفة والمنطق، واختلط الفكر الهيليني بالفكر العربي، وكثرت كتب البرهان والخطابة والشعر والجدل والسفسطة والمنطق، ولما كانت هذه الكتب تحمل في جوهرها روح حضارة اليونان وعلمهم وفلسفتهم، ثار نقاشٌ حادٌّ في الوسط المعرفي الإسلامي عن هذا الوافد الجديد، وعن صلاحيته وإمكانية إدماجه في المجال العربي من خلال عمليات تداخلية مثمرة، وهذا ما خلَّف آراءً متضاربة حول وجود الفلسفة والمنطق إلىٰ جانب المعارف الإسلامية الأصيلة، إلىٰ درجة اعتبرت الفلسفة والمنطق اليونانيين فتنة حقيقية بين علماء الإسلام، وعَرض هذا النقاش يفيدنا في تبيُّن مستوىٰ الوعي النظري بتداخل المعارف، وضوابطه عند علماء المسلمين.

---

(١) يقول ابن تيمية: «والحديث موضوعٌ باتفاق أهل العلم بالحديث، ولفظه: (إنَّ الله لمَّا خلق العقل فقال له: أقبل، فأقبل، فقال له: أدبر، فأدبر)، فيحرفون لفظه فيقولون: (أول ما خلق الله العقل)؛ ليوافقوا قول المتفلسفة أتباع أرسطو في أنَّ أول الصادرات عن واجب الوجود هو العقل، وإما بلفظ ثابت عن النبي فيحرِّفونه عن مواضعه، كما يصنع أصحاب رسائل إخوان الصفا ونحوهم؛ فإنهم من أئمتهم»، كتب ورسائل وفتاوىٰ ابن تيمية في الفقه، ابن تيمية، تحقيق عبد الرحمن محمد قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، مكتبة ابن تيمية، دون تاريخ: ٣٥/ ١٥٣، ٢٧/ ٢٤٢.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ١/ ٢٣٢-٢٣٣.

١- كيف استقبلت المعرفة الإسلامية الفلسفة؟

اكتسبت عملية نقل التراث الفلسفي اليوناني إلىٰ المجال المعرفي الإسلامي وتيرة سريعة في المرحلة العباسية؛ ذلك أنَّ العملية قد تحولت من إطار العمل الفردي الضيق، إلىٰ إطار العمل المتخصص، المتبنَّىٰ من قبل الدولة نفسها، وكانت حركة النقل هذه مفتاح التمازج الثقافي الحضاري العميق بين الفكرين اليوناني والعربي الإسلامي؛ فقد عرف العرب والمسلمون أعمال أفلاطون وأرسطو من خلال الترجمة، وكذلك من خلال كتب فيلسوف الإسكندرية أفلوطين صاحب «التاسوعات» التي نقلت إلىٰ العربية[١]، ونسبت خطأ إلىٰ أرسطو، وهذا لا ينفي تواصل العرب مع المراكز الفلسفية قبل عصر الترجمة المعلوم، في العصر العباسي، وهذا ما شرحه بتفصيل مؤرخ الفلسفة الإسلامية اللامع: علي سامي النشار، مع انتقاده للمؤرخين المستشرقين؛ مثل: ماكس مايرهوف، في ادِّعائه بداية اتصال المسلمين بالفلسفة اليونانية في القرن الهجري الثاني[٢].

وعليه، تكوَّن وضعٌ فكري، جراء هذا النقل، في المجال المعرفي الإسلامي، ظاهره التمازج بين فكرين، وباطنه ومستقبله اصطدام بين مرجعيَّتين مختلفتين؛ فالفلسفة اليونانية، وهي محور علم اليونان، قد تشكلت من خلال تطور الفكر الطبيعي اليوناني، بل تحولت الفلسفة إلىٰ أيديولوجيا الفلاسفة الطبيعيين اليونانيين، الذين يجسِّدون مصالح الطبقة الجديدة في مجتمع سادة أثينا[٣]، وتطورت الأحداث الاجتماعية وأنماط التفكير المصاحبة لها، لتصبح الفلسفة في منظومة طاليس الفكرية، ليست فقط نظرة عقلية في الوجود والمعرفة والإنسان، بل شكلًا مفهوميًّا، ونسقًا معرفيًّا، ورؤية مرجعية مؤطِّرة لوعي اليونان ونمط عيشهم

---

(١) ينظر: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، طيب تيزيني، دار دمشق، الطبعة الثانية، دون تاريخ: ٢٢٤-٢٣٣.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ١/ ١٠٨، ١١٥.

(٣) مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط: ٦٨.

وسلوكهم في الحياة، وكانت الفلسفة المنقولة إلىٰ المجال الإسلامي محملة، بالطبع، بهذه الأنماط من الوعي والأفعال الاجتماعية الخاصة بأهلها، لتجد في موازاة ذلك مجتمعًا له وعيُه الخاص وسلوكه الاجتماعي المميِّز له، وعلومه، وسياساته، وأولوياته، ولا يعني هذا أنَّ المجال المعرفي الإسلامي كان خِلوًا من التفكير الفلسفي؛ فذلك موضوع ناقشه الشيخ مصطفىٰ عبد الرازق في كتابه «التمهيد»، وفنَّد آراء المستشرقين الذين اتَّهموا العقل العربي بافتقاد النظر إلىٰ الأشياء نظرة عامة شاملة؛ أي افتقاد الحس الفلسفي[(١)]، ولكن قصدنا الإشارة إلىٰ أنَّ دخول الفكر الفلسفي اليوناني إلىٰ المجال الإسلامي أحدث توترات داخل هذا المجال، وابتدأ النقاش النظري حول كيفية التعامل مع هذا الوافد الجديد، خصوصًا بالنسبة إلىٰ المعارف ذات الخلفيات المنهجية والنظرية المشابهة للتفكير الفلسفي، كعلم الكلام، وهو بحث فلسفي، وكذلك علم الأصول، وهو بحث معرفي ومنهجي[(٢)].

وقد جسَّدت كتب أفلاطون وأرسطو قدرة الفلسفة علىٰ التداخل مع جُلِّ المعارف؛ فالطب -مثلًا- صار منذ أفلاطون وأرسطو أنموذجًا Paradigme يحتذىٰ لحل صعوبات القول الفلسفي والعلمي عمومًا، إضافة إلىٰ القول الإنساني ومجالاته في النفس والأخلاق والسياسة، وهذا ما استثمره الفيلسوف ابن رشد؛ إذ توسع هو الآخر في استخدام استعارة الطب والصحة لبحث قضايا أنطولوجية وإبستمولوجية ودلالية وسياسية، وقضايا تهم علاقة الحِكمة بالشريعة، كمسألة تعدُّد معاني الموجود، وعلاقة النص بالتأويل وبالجمهور، ومسألة قدرة الأحلام علىٰ التنبؤ بالمستقبل، ومسألة إثبات العِلِّيَّة ونفي الصُّدفة وغيرها[(٣)]، ثم إنَّ الفلسفة

---

(١) ينظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مصطفىٰ عبد الرازق، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، دون تاريخ: ٣١-٤٠.

(٢) ينظر: نفسه: ٢٧. ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ١/ ٤٥.

(٣) ينظر: «دور النموذج الطبي في القولين العلمي والفلسفي عند ابن رشد»، محمد المصباحي، مجلة مدارات فلسفية، العدد السادس، ٢٠٠١م: ٧٥.

اليونانية وصلت إلىٰ العرب ممتزجةً بمعارف أخرىٰ كالآداب والمنطق والرياضيات والطبيعيات؛ فكان طبيعيًا أنْ يمتدَّ إشعاعها إلىٰ قطاعات معرفية كثيرة، كما أنَّ فتنتها لم تكن في مفاهيمها فقط، بل في رساليَّتها ومقاصدها؛ فمن خلال الفلسفة انطلقت الروح اليونانية تغشىٰ العالم، ومن ضمنه العالم الإسلامي، وهي مسكونة بقداسة النظر والتأمل، في مجتمع فيه السادة والعبيد، واعتقاده وثنية مطلقة، ومفاهيمه قدم المادة، وإله باهت أو غير موجود، ومادة قديمة، وانعدام نظرة في الخلق؛ فليس هناك إلا الهيولىٰ صورة الإله الباهتة، سواءٌ كانت عنصرًا أوَّلًا، أو مثال الخير أو المحرك غير المتحرك، ونظرة تشاؤمية تشيع في التراجيديا اليونانية، وعبادة الجنس والنوع، علىٰ هذا الأساس ارتفع البنيان الفلسفي اليوناني، الذي أريد له «التدويل» في العالم، وكان حظ العالم الإسلامي من هذا النموذج منقولًا ضخمًا، وتراثًا مختلطًا من التصورات والمفاهيم والمعارف؛ فاصطدم المسلمون بنزعة الشك عند السفسطائيين، ومقولات نسبية المعرفة، كما عرفوا سفسطائية سقراط الإيجابية، وكذا مُثل أفلاطون ورغبته في العودة إلىٰ روح الحضارة اليونانية؛ فقد تردَّد بين الكم والكيف، وجمع بين الجدل الصاعد والجدل النازل، وفتح الطريق أمام أرسطو، وانتقل مفهوم العقل، الجوهر، إلىٰ المجال المعرفي الإسلامي، العقل المنعكس علىٰ ذاته وبذاته، والمنطلق إلىٰ آفاق لا تنتهي، انطلاقة الماهية الساكنة إلىٰ آفاق الكينونة الأولىٰ، تعبيرًا عن روح اليونان الحقيقية، وتبرز الروح الهيلينية في أوجِ صورها ممثلةً في الفكر الإستاجيري، بما هو فكر البدايات السعيدة عند اليونان، وهو فكر ما بعد أرسطي ينسب إلىٰ الفيلسوف الإستاجيري صاحب كتاب«أخلاق إلىٰ نيكوماك»، الذي يجسد قمة الأوج اليوناني، وأسمىٰ تعبيراته عن ذاته[1].

فنحن إذن أمام معارف آتية من الخارج، اصطدمت بمنهج موجود بالداخل، أي في البيئة المعرفية الإسلامية؛ فتفاوت التفاعل والتداخل مع هذا العالم الخارجي،

---

(١) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ١٧.

وكان علم الكلام أكثر القطاعات المعرفية تفاعلًا مع التراث الفلسفي اليوناني؛ ففي علم الكلام عادة ما يستفاد من نظام الطبيعة باعتباره مقدمة تجريبية لإثبات وجود الله مثلًا، كما نجد في الفلسفة الاستعانة بالحركة الدورية للأفلاك لفكّ معضلة الربط بين الحادث والقديم، أو نجد الفلاسفة يستدلون بطبيعة بناء الجسم علىٰ وجود النفس، أو بالأحداث التاريخية وسرد الوقائع الغريبة، علىٰ قياس نسبة الوعي العلمي أو الخرافي عند الشعوب؛ ففي هذه القضية الاستدلالية الجزئية نجد تقاربًا كبيرًا بين بعض مناهج المتكلمين وطرق البحث عند الفلاسفة، وبقدر امتزاج المباحث الكلامية بالمباحث الفلسفية بقدر التباس الرؤية في البحوث الكلامية وابتعادها عن مجالها التداولي الأصيل، إلىٰ درجة ادَّعىٰ فيها الغزالي أنَّ الدين ما كبر إلا وصغر علم الكلام، ومتىٰ صغر الدين كبر علم الكلام، بل إنَّ ضلوع الإنسان في علم الكلام يؤثر سلبًا في اعتقاده وتصوره وكذا التزامه الديني، وكثيرًا ما يتم التمثيل بالفخر الرازي الذي يحكىٰ عنه أنَّه كان متكلمًا عظيمًا، لكنه كان رقيق الدين[1]، وعليه: كان المتكلمون -عمومًا- ذوي منحىٰ نظري فلسفي ومنطقي في بحوثهم، يكثرون من الفروض النظرية، ويجردون صور مسائلهم، كما يميلون إلىٰ الاستدلال العقلي والاستشكال الفلسفي علىٰ طريقة المتفلسفة، بالرغم من أنَّ

(١) «عرض ونقد لنظرية القبض والبسط النظري للشريعة»، مصطفىٰ ملكيان، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الخامس عشر، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م: ٨٢. وأول من كتب في الكلام علىٰ المنحىٰ الفلسفي: الغزالي، ثم تبعه فخر الدين الرازي، وبعد ذلك توغَّل المتكلمون في مخالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه واحدًا، واختلطت مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر كما فعل البيضاوي (٦٩١هـ) في «الطوالع» وعضد الدين الإيجي (٧٥٠هـ) في كتاب «المواقف» (ينظر: مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، لبنان، دون تاريخ: ٤٦٦. وأيضًا: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مصطفىٰ عبد الرازق، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، دون تاريخ: ٢٩٤). وهذا التوغل الكلامي في الفلسفة هو الذي جعل ابن سبعين يقسو في نقده علىٰ علم الكلام واعتبار أصوله خارج الدين والمذهبية الإسلامية، وعليه نقد الأشاعرة وحذَّر من علماء الكلام عمومًا (ينظر: بد العارف، ابن سبعين، تحقيق وتقديم جورج كتورة، دار الأندلس ودار الكندي، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٩٧٨: ١٢٣).

علم الكلام بقي في جوهره العام -بنظر البعض- إسلاميًا بحتًا حتىٰ القرن الهجري الخامس[1].

وإذا كانت طرق التفلسف اليوناني قد استهوت بعض علماء الكلام، وكذا بعض علماء القطاعات الأخرىٰ، فإنَّ هذا المدَّ الفلسفيْ لم يكن يتحرك داخل حضارة سحرية، بل وجد نفسه في مواجهة حضارة متكاملة، تسندها روح علمية جديدة لم يعرفها اليونان من قبل، روح في العلم والمنهج[2]، بل وجدنا من العلماء المسلمين من عمل علىٰ التهوين من شأن الفلسفة اليونانية، ولم يعتبرها شيئًا جديدًا علىٰ الفضاء الإسلامي؛ فهي في الحقيقة -بنظر ابن حزم- من حيث معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها، ليس هو شيئًا غير إصلاح النفس، بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلىٰ سلامتها في المعاد، وحسن السياسة للمنزل وللرعية، وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة[3]، وبرغم هذا التعريف التقريبي للعلامة ابن حزم، تشكَّل موقف سلبي من المباحث الفلسفية اليونانية داخل المجال المعرفي الإسلامي، لم يسمح بتداخلها أكثر مع المعارف الإسلامية؛ ذلك أنَّ الفلسفة اليونانية، وبرغم الترجمات الرديئة، بقيت صفتها المذهبية ملازمةً لها، ولم ينظر لها علماء الإسلام باعتبارها منهجًا، أي أسلوبًا للبحث وطريقة للنظر وحسب، بل إنَّ المبشرين بها قدَّموها باعتبارها مصفوفة من الحقائق وبناءً كلّيًا من الأفكار المطلقة، وهو نتاج فتحٍ جبَّار لعبقرية اليونان، ليس للعرب فيه إلا الترديد والترتيل والتقليد، وليس النقد والزيادة والتجديد.

وهذا ما دفع ابن خلدون إلىٰ رسم صورة سلبية للفلسفة؛ إذ هاجمها وقلَّلَ من

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ١/ ٣٩.

(٢) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٢٦٠.

(٣) الفِصَل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٥م: ١/ ٩٤. وإلىٰ قريب من هذا التعريف ذهب الفيلسوف ابن سبعين الأندلسي، لما اعتبر الفلسفة هي معرفة الأشياء الإلهية والإنسانية ومعرفة الله ﷻ ومحبة الحكمة (ينظر: بد العارف: ١٢٠).

أهميتها؛ فهو يرىٰ أنَّ ضررها في الدين كثير فوجب أن يُصدَع بشأنها ويُكشَف عن المعتقد الحق فيها[1]، كما نقص من قيمة أرسطو واستهزأ من مقلديه لمَّا قال: «ويسمونه المعلم الأول علىٰ الإطلاق»[2]، كما انتقد من تشبعوا بمذهبية الفلسفة اليونانية وبآراء أرسطو ومن قلده، فقال: «ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتَّبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا في القليل، وذلك أنَّ كُتُب أولئك المتقدمين [أي فلاسفة اليونان] لمَّا ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني تصفَّحها كثير من أهل الملَّة، وأخذ من مذاهبهم مَن أضلَّه الله من منتحلي العلوم، وجادلوا عنها، واختلفوا في مسائل من تفاريعها، وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي وأبو علي بن سينا وغيرهما، واعلم أنَّ هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل»[3]، كما انتقد الأبحاث الفلسفية بعامة، ولم يَرَ لها فائدة تذكر؛ ذلك أن الماهر من المتفلسفة يظل عاكفًا علىٰ كتاب «الشفاء»، و«الإشارات»، و«النجاة»، وتلاخيص ابن رشد من تأليف أرسطو وغيره يبعثر أوراقها ويتوثق من براهينها ويلتمس هذا القسط من السعادة فيها ولا يعلم أنه يستكثر بذلك من الموانع عنها، ومستندهم في ما ينقلونه عن أرسطو والفارابي وابن سينا أنَّ من حصل له إدراك العقل الفعَّال واتَّصل به في حياته فقد حصَّل حظه من هذه السعادة[4]، وعليه انتقد ابن خلدون ابن سينا بحدَّة وقلَّل من رئاسته للمتفلسفة، بل اعتبر الفلسفة مخالفة للشريعة، ولم يقرَّ لها إلَّا بوظيفة شَحذ الذهن في ترتيب الأدلَّة والحجج؛ لتحصيل الجودة والصواب في البراهين، أما الاطلاع عليها فلا يراه ابن خلدون يحقق ذلك النفع الجزئي، إلَّا بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع علىٰ العلوم الإسلامية الأصيلة كالتفسير والفقه، ليسلم المطَّلع من معاطبها[5].

---

(١) مقدمة ابن خلدون: ٥١٤.

(٢) نفسه: ٥١٥.

(٣) نفسه: ٥١٥-٥١٦.

(٤) مقدمة ابن خلدون: ٥١٧-٥١٨.

(٥) نفسه: ٥١٩.

وإذا كان ابن خلدون يمثل مدرسة الذين انتقدوا الفلسفة اليونانية ولم يرَوا ضرورة تداخلها مع العلوم الإسلامية، للأسباب التي أوردناها، فإنَّ هناك فريقًا آخر تحمَّس لهذا الوافد الجديد وسعىٰ إلىٰ ترسيخه داخل الفضاء المعرفي الإسلامي، ويأتي في مقدمتهم ابن رشد، فقد سعىٰ إلىٰ الاستفادة من الآليات الاستدلالية الفلسفية، وإخراجها في شكل قوانين ودساتير يرجع إليها الفقهاء المجتهدون فيما لم يجدوا فيه نصًّا[1]، كما سعىٰ إلىٰ صياغة قواعد أصول الفقه علىٰ منوال منطق الفلاسفة، مما يعصم ذهن الأصولي المالكي من الزلل في الاستدلال للوصول إلىٰ الآراء الفقهية الصحيحة[2].

وقد كرَّس ابن رشد كتابه «فصل المقال» لتحقيق التداخل بين الفلسفة والشريعة، ودفع الشبهات عن الفلسفة من مثل ما ذكره ابن خلدون لاحقًا، وهي شُبَهٌ كانت موجودة منذ اللحظات الأولىٰ لترجمة المنقول اليوناني؛ فالغرض من الكتاب هو أن يفحص علىٰ جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح شرعًا، أو محظور، أو مأمور به، إما علىٰ جهة الندب، وإمَّا من جهة الوجوب؟ وللإجابة عن هذا السؤال عمل ابن رشد علىٰ تحديد معنىٰ التفلسف، فوجده لا يعدو النظر في الموجودات، واعتبارها، من جهة دلالتها علىٰ الصَّانع بمعرفة صنعتها، وهذا ما ندب إليه الشارع[3]، ويكون بذلك قد دعا إلىٰ التفلسف؛ لأن الله يأمر بالبحث عن الحقيقة، ولا يكون كذلك إلا من خلال استثمار القياس العقلي، الذي هو أتم أنواع القياس، وهو المسمىٰ البرهان[4]، فابن رشد إذن يدعو، من خلال التوفيق بين الحكمة والشريعة، إلىٰ الربط بين الفلسفة والدين،

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، تحقيق محمد محسن وشعبان إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٢: ٢/ ١٩٨.

(٢) نفسه: المقدمة.

(٣) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، أبو الوليد ابن رشد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦م: ٢٢.

(٤) نفسه: ٢٣.

وبمعنىٰ آخر إلىٰ التداخل بين العلوم الفلسفية الوافدة والعلوم الإسلامية الأصيلة، خاصة ربط الصلة بين القياس العقلي والقياس الفقهي، بل سعىٰ ابن رشد إلىٰ استعمال التمثيل الطبي لتقريب دلالة علاقة الحكمة بالشريعة، برغم أن الفلسفة توجد علىٰ رأس العلوم النظرية، وبالمقابل يوجد الطب علىٰ رأس العلوم العملية[1].

ولم يَسلَم منهج ابن رشد من النقد، بل كان هو ذاته عرضةً للتشنيع والتشهير؛ فقد انتقده بحدَّة الفيلسوف الأندلسي ابن سبعين (توفي: ٦٦٩هـ)[2]، وقال فيه: «وهذا الرجل مفتون بأرسطو ومعظِّم له، ويكاد أن يقلده في الحس والمقولات الأولىٰ، ولو سمع الحكيم يقول: إن القائم قاعد في زمان واحد لقال هو به واعتقده، وأكثر تآليفه من كلام أرسطو؛ إما يلخصها، وإما يمشي معها، وهو في نفسه قصير الباع قليل المعرفة بليد التصور غير مدرك، غير أنه إنسان جيد وقليل الفضول ومنصف وعالم بعَجْزه، ولا يعول عليه في اجتهاده فإنه مقلد لأرسطو». كما عنَّف ابن سينا وحقَّر مجهوده إذ قال فيه: «مُمَوِّه مسفسط، كثير الطنطنة، قليل الفائدة، وما له من التآليف لا يصلح لشيء وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة مما كتب أفلاطون، وما فيها من عنده فلا يصلح، وكلامه لا يُعوَّل عليه»، وفي المقابل أثنىٰ علىٰ الفارابي واعتبره أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة، وهو الفيلسوف فيها لا غير، وهو مدرك محقق، ولكنه لم يفُته أن ينسب إليه الاضطراب والتخليط والتناقض، ولم ينجُ المنحىٰ الفلسفي للغزالي من نقد ابن سبعين اللاذع؛ فالغزالي بنظره لسان دون بيان، وصوت دون كلام، وتخليط يجمع الأضداد، وحيرة تقطع الأكباد؛ مرة صوفي، وأخرىٰ فيلسوف، وثالثة أشعري، ورابعة فقيه، وخامسة محيّر، وإدراكه في العلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت، كما انتقد ابن سبعين المنحىٰ التداخلي في ثقافة الغزالي، خصوصًا بين التصوف والفلسفة،

---

(١) «دور النموذج الطبي في القولين العلمي والفلسفي عند ابن رشد»: ٧٥-٧٦.

(٢) بد العارف: ١٤٣-١٤٤. وينظر أيضًا: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ٤١-٤٢.

ولامه علىٰ الجمع بينهما، فلا هو خلص للتصوف ولا قيل فيه فيلسوف[1].

لقد ترسخ إذن تيار نقد الفلسفة اليونانية، كما انتُقِدَ حَمَلتها، خاصة من الفلاسفة المشائين، ولم يكن هذا الاصطدام بين الوافد والأصيل لانغلاق في الأخير أو عن تزمت مذهبي أو عن ضيق أفق[2]، أو لاختلاف في تصور طريق المعرفة، ولكن في مصدر كل من هذين الطريقين ومناهجه في البحث والنظر؛ فالمنهج الإسلامي كان يقوم علىٰ الاستقراء والتجريب، ويخالف منهج البرهان والتأمل والقياس مما تقوم عليه الفلسفة اليونانية الوافدة؛ فكانت مؤلفات شراح أرسطو، بنظر علماء المسلمين، امتدادًا للروح الهيلينية في العالم الإسلامي[3]، وبذلك اعتُبِروا جسمًا غريبًا في قلب الحضارة الإسلامية، عاشوا حياتهم كمتفلسفة يونان في وسط غريب لا يمتّون إليه بصلة[4]، ولم يكونوا يمتلكون الآليات التداولية للعيش المنسجم داخل مجال الأمة، ولهذا السبب فشلت عمليات التداخل بين المعارف الإسلامية والفلسفة اليونانية، إلا من عمليات إسقاط مجحفة، أو توظيف متعسف للمناهج والمفاهيم والنظريات، مما أنتج فكرًا هجينًا فيه من كثرة التقليد وانعدام الاتساق ما حوَّله إلىٰ نصوص نشاز لا أصل لها ولا قرار، وهذا ما قوَّىٰ نزوع علماء الإسلام إلىٰ مقاومة هذا الغلو في إدخال الفلسفة في العلوم الإسلامية، ببروز ابن تيمية (توفي: ٧٢٨هـ)، وتلميذه ابن قيم الجوزية (توفي: ٧٥١هـ)، وامتداد المذهب الحنبلي، ونجاحه في محاصرة المذهب الأشعري وإعاقة توسعه؛ فابن سينا، وبرغم مجهوداته النقدية للمنطق الأرسطي، وبغضّ النظر عن النقد العنيف لابن سبعين الذي لا يخلو من تعصب مذهبي، فإنه كان ينظر له في المُحَصِّلة الأخيرة علىٰ أنه تعبير عن فلسفة يونان، ونشاز في الفكر الإسلامي في أعماقه،

---

(١) بد العارف: ١٤٤-١٤٥.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ١/ ٤٤.

(٣) مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٢٧٥.

(٤) نفسه: ٣٠.

يعيش في ظلال الفلسفة اليونانية، سواء كانت أفلاطونية أم أرسطية أم أفلوطينية[1]، وكم كان المفكر اللامع علي سامي النشار ﷫ قاسيًا علىٰ هؤلاء المتفلسفة من شراح أرسطو ومقلديه؛ فهو يرىٰ أن نموذجهم المصبوغ بصبغات اليونان والفرس وبصبغة الغنوص ليس أبدًا فلسفة إسلامية؛ فمن يجرؤ -بنظره- علىٰ القول إنَّ الفارابي كان فيلسوف الإسلام؟ أو إن ابن سينا يمثل الفلسفة الإسلامية في شيء؟! ولعلَّ ابن رشد -برأيه- كان أكثر أصالة من هؤلاء وأكثر نفاقًا؛ فقدم مذهبًا مسلِمًا في بعض كتبه، ومذهبًا يونانيًّا في البعض الآخر[2].

وإذا كانت عمليات التداخل بين المعارف تتكاثف أكثر في الحقول التي تكون الفلسفة أحد عناصرها، في تاريخ الفكر الغربي، كما ذكرنا[3]، فإنها بالمقابل أثارت فتنة داخل الفضاء الإسلامي، وأحدثت توترات في التقائها ببعض العلوم، مما سبَّب للأخيرة متاعب داخل مجالها التداولي، ولم يبعد الرأي المعرفي العام من الفلسفة اليونانية، ومن حملتها من الشراح والملخصين والمبشرين بها، عما قاله ابن سبعين فيهم: «كلهم خَلط وتكلَّم وطنطن وتبرسم ولم يأتِ بفائدة ولا دلَّ عليها»[4]. ووقف في وجه فلسفة اليونان علماء كلام، وأصوليون، وفقهاء، وحاربوها أشد محاربة، وأعاقوا عملياتها التداخلية مع العلوم الإسلامية، وكان للغزالي دور كبير في الانقضاض الأكبر عليها، برغم أنه من كبار علماء التداخل المعرفي كما سنرىٰ لاحقًا.

٢- كيف كان تلقي المنطق في المجال المعرفي الإسلامي؟

منذ اللحظات الأولىٰ لدخول المنطق إلىٰ الفضاء المعرفي الإسلامي اختلف الشراح الإسلاميون، من مشائين ورواقيين، حول البحث في طبيعة المنطق وعلاقته

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ١/ ٢٣١.

(٢) نفسه.

(٣) ينظر: المدخل العام، تداخلات الفلسفة.

(٤) بد العارف: ١٤٥.

بالفلسفة؛ هل هو جزء منها، أو هو مقدمة لها؟ خصوصًا وإن التراث الأرسطي لم يفصل في هذه القضية، وعليه: لاحظ بعض مؤرخي الأفكار أنَّه ليس ثمة مكان للمنطق في تقسيم أرسطو للعلوم النظرية، وهذا ما يساعد علىٰ استنتاج أنَّ المنطق عند أرسطو ليس جزءًا من الفلسفة، ولكنه مقدمة فقط لها، وكان هذا رأي المشائين؛ أما الرواقيون فقد اعتبروا المنطق جزءًا من الحكمة التي تنقسم عندهم إلىٰ العلم الطبيعي والجدل والأخلاق، والجدل يعني المنطق؛ أما الشراح الإسكندريون فقد سعوا إلىٰ التوفيق بين هذين الاتجاهين المختلفين في إطار منهج تنسيقي عُرِفوا به، واعتَبَروا المنطق مقدمة للفلسفة، وجزءًا منها في الوقت نفسه[1]؛ أما الفارابي، فقد اعتبر المنطق علمًا مستقلًّا بذاته، إلىٰ جانب علم اللسان وعلم التعاليم والعلم الإلهي وعلم الفقه والعلم الطبيعي والعلم المدني وعلم الكلام، لكنه أفرد المنطق بمكانة خاصة لمَّا اعتبره مدخلًا ضروريًا لسائر العلوم[2]؛ أما ابن سينا، فلم يتحدث عن تصنيف المنطق ضمن العلوم، ولكنه اكتفىٰ باعتباره آلة قانونية عاصمة للفكر من أن يضل، ومساعدة للذهن للقيام بعمليات انتقال مستقلة عند التحليل والاستنتاج[3].

وعليه، وبرغم أنَّ الغزالي لم يتصور اختلافًا حول المنطق بين اليونانيين والمسلمين؛ إذ لا مشاحة في الاصطلاحات والألفاظ، واعتبره آليةً استدلالية يجمع عليها الناس، أو هكذا ينبغي أن يكون الأمر بنظره! برغم هذا الحماس الغزالي، فإنَّا قد رأينا مدىٰ الاختلاف العميق بين المتفلسفة في تصنيف المنطق أولًا بين المعارف، وفي ضبط علاقته ثانيًا بالفلسفة، وهذا النقاش ما يزال مستمرًّا في الدرس العلمي الحديث؛ فبرغم أنه ومنذ أرسطو إلىٰ اليوم، تكرس اعتبار

---

(١) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٣٢.

(٢) ينظر: إحصاء العلوم، أبو نصر الفارابي، تحقيق عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٨م: ٥٣.

(٣) الإشارات والتنبيهات: القسم المنطقي، ابن سينا، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، د. ت: ١/ ١٢٧-١٢٨.

المنطق جزءًا من الفلسفة، بل هو جزؤها الأهم، فإن المنطق الحديث أصبح يحتل مكانة خاصة في أقسام الرياضيات وأقسام الفلسفة علىٰ السواء بمختلف الجامعات العالمية، ولكن انضمامه للأسرة الرياضية لم يكن سهلًا؛ فهذا العالم ألفرد تارسكي A. TARSKI (١٩٠١-١٩٨٣م) صاحب الإنجازات الحاسمة في مباحث ما بعد المنطق، خصوصًا في حقل السيمانطيقا، وما بعد اللغة، وما بعد الرياضيات، والمنطق متعدد القيم، تحدث عن الصعوبات التي واجهته لكي يجعل المنطق تخصصًا موقرًا في أقسام الرياضيات بجامعة باركلي، وبعد معاناة كبيرة احتلَّ المنطق مكانة معتبرة بين العلوم الرياضية[1].

وفي القديم، كانت علاقة المنطق بالمعارف الأخرىٰ مثار نقاش صاخب، خاصة في المجال المعرفي الإسلامي، بين رافض له، كما سنلحظ عند الأصوليين واللغويين المسلمين، وبين متحمس له مدافع عنه، كما سنرىٰ عند البعض الآخر من الفلاسفة.

وإذا كان أرسطو قد وضع المنطق في مرتبة وسطىٰ بين المعارف، باعتباره آلة نظر يتخذها المتأمل وسيلة في تأمله في أي نوع من أنواع الوجود قصد إدراك حقيقته؛ فهو بذلك، وكما ذهب إلىٰ ذلك كثير من الباحثين، أداة لازمة لكل تفكير نظري، ومقدمة لكل بحث فلسفي من أجل الوصول إلىٰ فكر صحيح[2]، وسار علىٰ هذا الرأي كثير من الفلاسفة المسلمين، وبعض الأصوليين، وقلة قليلة من اللغويين، فالغزالي اعتبر المنطق مدخلًا لكل العلوم، خاصة العلوم الفقهية في المجال الإسلامي باعتبار أنَّ النظر واحد في كل القطاعات المعرفية، من حيث

---

(١) فلسفة العلم في القرن العشرين: ٢٧٠.

(٢) «ابن حزم ومنطق أرسطو»، سالم يفوت، ضمن: ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية، ندوة انعقدت بمناسبة مرور ألف سنة علىٰ ميلاد ابن سينا، وثلاثة وعشرين قرنًا علىٰ وفاة أرسطو، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومحاضرات، رقم ٥، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م: ٣٠٦.

الترتيب والشروط والعبارات إلا من حيث الانطلاق من المقدمات[1]، خصوصًا وإنَّ كل خطاب يهدف إلىٰ تحقيق الاتساق والانسجام من خلال الانطلاق من قواعد تفكير عقلية صارمة، وهذا ما أكده الشهرستاني تلميذ الغزالي ومقتفي أثره في إدماج المعارف بعضها في بعض، وخاصة المنطق؛ فهو يشبِّه المنطق بالنحو والكلام، والعروض في علاقتها بالشعر[2]؛ أما الفخر الرازي، فاتخذ موقفًا توفيقيًّا بين رأي الفارابي ورأي ابن سينا، وشرح مفهوم رئاسة المنطق للعلوم والمعارف، بل تصور حوارًا بين أرسطو وعلماء المسلمين، أو بينه هو وبين شراح أرسطو، في قضايا منطقية عدة؛ مثل تعريف اللفظ المفرد، واللفظ المركب؛ ليخلص إلىٰ محورية المنطق وأهميته التداخلية بالمعارف الإسلامية الأخرىٰ[3]، وليستنتج أيضًا أنَّ المنطق بالنسبة إلىٰ لمعارف هو بمثابة قانون يفيد الترتيب ويحصل الصواب في كل عملية فكرية[4]؛ أما الآمدي (٦٢٨هـ)، فلم يخرج هو الآخر عن أستاذه الغزالي في اعتبار مكانة المنطق الخاصة داخل المعارف، وأشار في مقدمة كتابه «المرام»، إلىٰ وظيفة المنطقي في تحصيل المواد الصادقة المقترنة بالصور الحقَّة التي

---

(١) معيار العلم في فن المنطق، أبو حامد الغزالي، أشرف علىٰ ضبطه وتحقيقه حسين شرارة، دار الأندلس، ١٩٦٤م: ٣٢.

(٢) الملل والنحل، الشهرستاني، علىٰ هامش كتاب: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، مكتبة السلام العالمية، القاهرة، دون تاريخ: ٣/ ١٨-١٩. وقد حاول الشهرستاني أن يؤسس لتصوره ذاك من خلال بحثه في الكتب السماوية عما يشابه أقوال أرسطو في قضايا تصورية خاصة مثل الألوهية (ينظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ١/ ١٢٦-١٢٨). ومثل هذا العمل قام به أيضًا الفارابي لما جمع أقوالًا ونسبها إلىٰ رسول الله تدعو إلىٰ دراسة المنطق، مقتفيًا في ذلك أثر المبشر بن فاتك في كتابه «مختار الحكم ومحاسن الكلم» (ينظر: نفسه: ١/ ١٢٢، ١٢٣).

(٣) ينظر: شرح عيون الحكمة، قسم المنطق، الفخر الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولىٰ، ١٩٨٦م: ١/ ٤٨.

(٤) ينظر مجهود الرازي بتفصيل في إدماج المنطق داخل المنظومة المعرفية الإسلامية في: لباب الإشارات والتنبيهات، فخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولىٰ، ١٩٨٦م: ٢٣ وما بعدها.

لا ينكرها إلا جَحُود[1]، وهذه الوظيفة لا يقوم بها المنطقي إلا بما أسماه ابن حزم «الآلة النافعة لكل مستدل»[2]؛ هذا المستدل الذي قد يكون مجال اشتغاله الفلسفة أو الطب أو القانون أو علم الكلام، وهذا ما فصَّل فيه ابن رشد وتحمس له في كتابه «فصل المقال»، ولم يبعد عنه ابن خلدون كثيرًا[3].

فهذه الآراء التي عرضنا لها، حاوَلَت النظر إلىٰ المنطق باعتباره «آلة» أو «قانونًا»، وبالتالي تجريده من حمولته الفلسفية والمذهبية، والاقتصار علىٰ طابعه الإجرائي، ليسهل بذلك إدخاله في المعارف الإسلامية؛ فهو إذن -بحسب تلك الآراء- ليس علمًا يوضع بجوار بقية العلوم، بل هو من مستوًىٰ مخالف، وربما أسبق منها جميعًا، مادام «آلة» و«أداة» للفكر معنيًّا بصورته العامة، وليس بمضمونه، وعليه: أصبح المنطق في عرف كثير من المفكرين المسلمين آلة قابلة للتكيف مع ميادين المعرفة المختلفة، بل مع كل بنية نظرية لكل علم علىٰ حدة[4].

وعلىٰ هذا الأساس، دعا الفارابي إلىٰ تصوير التدليلات الكلامية والفقهية في قوالب الأقيسة المنطقية[5]، وهذا ما دفعه إلىٰ بذل مجهود كبير لنقل هذا المنطق وتحقيق أقصىٰ درجات تداخله مع المعارف الإسلامية، إلىٰ حد نسبة أقاويل وأحاديث إلىٰ النبي ﷺ تبرر مشروعية المنطق[6]، هذا الأخير الذي أصبح الطريق

---

(١) غاية المرام في علم الكلام، أبو الحسن سيف الدين الآمدي، تحقيق حسن محمود الشافعي، طبعة المجلس الأعلىٰ للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١م: ١٨.

(٢) التقريب لحد المنطق والمدخل بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، مكتبة الحياة، بيروت، د. ت: ٧.

(٣) مقدمة ابن خلدون: ٤٩٠.

(٤) ينظر: «دور المنطق في بناء النظرية الفيزيائية»: ٧٧.

(٥) ينظر: «الاستدلال في علم الكلام، الاستدلال بالشاهد علىٰ الغائب نموذجًا»، حمو النقاري، ضمن: آليات الاستدلال في العلم، تنسيق عبد السلام بن ميس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم ٨٤، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م: ١٤٤.

(٦) مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٣٠.

الأوحد لاكتساب جميع العلوم النظرية، التي من لم يحققْها لم يعد من طائفة العلماء الباحثين والمفتشين عن الحق والمخرجين له من العدم إلىٰ الوجود والمخاطبين بقوله تعالىٰ ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾، بنظر «الماجري»[١]، و(أولو الألباب) هي التي يتحقق فيها العقل المقوَّم والإنسان المسدَّد بالمنطق، تسديدًا لا يخالطه غلط في المعقولات، ولا يصل إلا إلىٰ الصواب والحق كما ذكر الفارابي[٢]، إلا أن هذه الآراء المبشرة بالمنطق الأرسطي لم تستطع أن تجد لها مكانًا واسعًا في فضاء المسلمين المعرفي؛ إذ تعرضت للنقد والنقض، وحُوصِرت معرفيًّا ومنهجيًّا، وحتىٰ بالسلطة والقوة؛ ذلك أنَّ معاداة الفقهاء للمنطق اليوناني بلغت أشدها في الأندلس مثلًا، حتىٰ اضطر أهل المنطق إلىٰ أن يعبروا عنه بالمِفعَل؛ تحرُّزًا من صَولة الفقهاء التي امتدت إلىٰ الأمراء أنفسهم، فلم يستطيعوا تعلمه وتعليمه لأبنائهم إلا خفية، خوفًا من الفقهاء[٣]، وذكر المقري في «نفحه» أنَّ المغاربة كانوا يُجِلُّون العلوم جميعًا إلا الفلسفة والمنطق والتنجيم، وكثيرًا ما تعرضوا لكتب الفلسفة والمنطق بالإحراق واتهام أصحابها بالكفر والزندقة[٤]، ورأي المقري هذا فيه مبالغة كبيرة، وتشويه لصورة العلم والعلماء في المغرب، بل وفي العالم الإسلامي أجمع؛ إذ من فقهاء الأندلس وعلمائها من تحمَّس للمنطق وأعلن فيه رأيه الإيجابي، بل ودرَّسه في حلقاته، وألف فيه المؤلفات، وأدمجه في علوم كثيرة؛ كابن باجة، وابن حزم، وابن رشد وغيرهم من فلاسفة الأندلس، ممن لم تكتب لهم الشهرة؛ إذ لم تُحَقَّق كتبهم إلىٰ اليوم؛ فالاعتراض علىٰ منطق أرسطو كان اعتراضًا علىٰ حمولته المذهبية،

---

(١) «أسهل الطرق إلىٰ تحقيق المنطق»، الماجري، تحقيق محمد بنشريفة، مجلة المناظرة، السنة الأولىٰ، العدد الثاني، جمادىٰ الأولىٰ ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م: ٣٤.

(٢) إحصاء العلوم: ٦٧.

(٣) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٨م: ٥/ ١٩٣.

(٤) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، أحمد بن محمد المقري، تحقيق إحسان عباس، دار الصياد، بيروت، د. ت: ١/ ٢٠٥.

وتشكيكًا في فائدته للعلوم الإسلامية، وكفايته التداخلية والتواصلية مع هذه العلوم، وعليه: فلم يكن نُقَّاد المنطق الأرسطي من الفقهاء فقط، بل تعرض له حتىٰ المتفلسفة من الشراح والمُلَخِّصين كابن سينا مثلًا؛ برغم أنه تأثر في المباحث اللفظية بالعلوم العربية والفقه والتفسير، وكذا بالفكر اليوناني، خاصة مقدمة المقولات التي عالج فيها أرسطو التفرقة بين المشترك والترادف، وكذا المؤثرات الرواقية في ما يتعلق بدلالة الالتزام، التي نقلها عنهم ابن سينا بنصِّها، بغض النظر عن النتائج التي توصل إليها[1].

برغم هذا التأثر، فإنَّ ابن سينا لم يتردَّد في نقد التداخل مع المعارف الإسلامية، خصوصًا علىٰ مستوىٰ المقولات عندما قال: «وأنَّىٰ لنا أن ندرس المقولات في المنطق ودَرْسها يتطلب أن نعرف خواصَّ كل منها، وأنها عشرة لا محالة، وأنها غير متداخلة، وأنَّ الأولىٰ جوهر والتسعة الباقية أعراض له، وكل ذلك لا يعين المنطق علىٰ فهمه في شيء، وإن ذُكر فيه فإنما يُذكَر علىٰ أنه فروض مسلَّمة لا دليل عليها، وبيانات مجتلبة من علوم أخرىٰ ما أجدرها أن تبقىٰ فيها، وذكرها لا يخلو من الخلط والتشويش، ولا يغير الموقف في شيء أن يُقال إنها تدرس هنا من حيث دلالة الألفاظ المفردة عليها؛ لأن البحث في الألفاظ لذاتها من صناعة اللغويين، علىٰ أن الدال والمدلول مقترنان، ولا سبيل إلىٰ فهم اللفظ دون فهم معناه، وإصرار بعض الشراح علىٰ أن المقولات -من ناحية دلالة الألفاظ عليها- بحث منطقي تكلف بحت أدىٰ إلىٰ كثير من التبلُّد والتحيُّر»[2]، ولم يقف ابن سينا عند هذا الحد، بل أعلن صريح معارضته لمنطق اليونان في مقدمة «منطقه» فقال بوضوح: «ولا نبالي من مفارقة تظهر لنا لما ألِفَه متعلمو كتب اليونانيين إلفًا من غفلة وقلة فهم، ولما سمع منا في كتب ألفناها للعاميِّين من المتفلسفة، المشغوفين

---

(١) ينظر: المقولات، الجزء الثاني من منطق الشفاء، أبو علي بن سينا، تحقيق الأب جورج قنواتي وآخرين، طبعة وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة: ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥.

(٢) نفسه: ٦-٨.

بالمشائين، الظانِّين أنَّ الله لم يهد إلا إياهم، ولم ينل رحمته سواهم، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم»[1] في تمييز العلوم وترتيبها، من مثل ما فعل أرسطو علىٰ الخصوص، وشبيه بهذا العمل النقدي الذي أنجزه ابن سينا تجاه المنطق اليوناني، ما قام به السهروردي؛ فقد وضع مبحثًا في الحد يرجح أنَّه لم يتأثر فيه بمؤثرات خارجية، ووضع مبحثًا في القضايا ردَّ فيه جميع القضايا إلىٰ ما أسماه بالبتاتة، ولم يعترف بفائدة ما للقضية الجزئية، إلا في بعض نواحي العكس والتناقض وبعض ضروب الأقيسة، وبذلك غيَّر كثيرًا من أصول المنطق الأرسطي، إما حذفًا وإما اختصارًا علىٰ عادة المناطقة الرياضيين اليوم[2].

لقد أحدث المنطق الأرسطي، هو أيضًا، في المجال المعرفي الإسلامي فتنةً ونقاشًا، انقسم بصددهما العلماء والمفكرون إلىٰ مؤيد متحمس، وإلىٰ معارض ناقد، هذا الفريق الأخير تراوح نقده بين الرفض إلىٰ حدود التطرف كما رأينا مع بعض الفقهاء، وبين نقاد منصفين، تناولوا ذلك المنطق بالشرح والتفصيل والإضافة، كما رأينا مع ابن سينا علىٰ الخصوص، الذي كان متأثرًا بمنهج المسلمين في البحث والنقد والنظر إلىٰ المنطق عمومًا، ولكن كان واقعًا تحت سيطرة أرسطو في مذهبه وتراثه الفلسفيِّين، ممَّا عرضه للاتهام والنكير، وبين هذين الفريقين برز فريق وسط، عمل علىٰ تقريب المنطق إلىٰ المعارف الإسلامية، بآليات منهجية ومعرفية كانت إبداعًا في حد ذاتها، كما فعل العلامة ابن حزم الأندلسي، الذي يحار الباحث في تصنيفه؛ أهو منطقي متعمق، أم أصولي متمكن، أم هما معًا؟

عاش ابن حزم في فترة انقسم فيها الناس إذن بين جاهل بالمنطق يعتبر تعاطيه بدعة، وبين مطلع عليه، لكن بواسطة الترجمات الرديئة؛ لذا كان مشروعه النقدي

---

(١) منطق المشرقيين، ابن سينا، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٢م: المقدمة. وينظر أيضًا: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ٤٣-٤٤.

(٢) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٢٥٣.

المنطقي يقتضي في البداية العرض كمرحلة أساسية، والتوسُّط بين موقفين يكادان يكونان علىٰ طرفي نقيض سيأتيان بعده؛ رأي الغزالي، ورأي ابن تيمية، مما سنذكره لاحقًا عند الحديث عن الأصوليين، وعليه: لم يكن همه إثبات ضرورة المنطق في استنباط أحكام الشرع؛ أي تحقيق تداخل متين بين الفقه والدراسات الإسلامية والمنطق وآلياته الاستدلالية[1]، أو إثبات أن تعاطي المنطق خروج عن الشرع ومقتضياته، لما لم يكن غرضه هذا؛ فقد تراوح مجهوده بين العرض والنقد، وكثيرًا ما يغلب الثاني علىٰ الأول، كما أن منهجه في العرض والنقد لم يمنعه من الإشادة العاقلة بمجهود أرسطو وأهمية تداخل المعارف الإسلامية معه؛ فهو يرىٰ أن «الكتب التي جمعها أرسطو في حدود الكلام [أي في المنطق] كلها كتب سالمة، مفيدة دالة علىٰ توحيد الله ﷻ وقدرته، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم، وعظم منفعة الكتب التي ذكرنا في الحدود [أي قواعد المنطق] في مسائل الأحكام، بها يتعرف كيف يتوصل إلىٰ الاستنباط [الصحيح]، وكيفية تقديم المقدمات وإنتاج النتائج، وما يصح من ذلك صحة ضرورته أبدًا، وما يصح مرة، وما كان خارجًا عن أصله، ودليل الاستقراء، وغير ذلك مما لا غنىٰ للفقيه المجتهد لنفيه لأهل ملته عنه»[2].

وبرغم هذا الثناء، فإنَّ هدف ابن حزم لم يكن أبدًا خلق نوع من المواءمة بين أرسطو وطرق الاستنباط الشرعية أو رفض ذلك، بل المشروع هو قراءة لمنطق أرسطو بطريقة تداولية جديدة، ليست شرحًا وعرضًا وحسب، بل هي تقريب، والتقريب ليس مدخلًا، كما ادَّعىٰ أرنالدز، أو تبسيطًا كما زعم أسين بلاسيوس[3]، بل هو شرح للمستغلق كما جاء في مقدمة ابن حزم نفسه، وهذا

(١) ينظر: «ابن حزم ومنطق أرسطو»: ٣٠٥. وينظر أيضًا: «موقف ابن حزم الأصولي من منطق أرسطو»، عبد المجيد التركي، ضمن: ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية: ٢٨٥.

(٢) التقريب لحد المنطق، ابن حزم: ٩.

(٣) ينظر: «ابن حزم ومنطق أرسطو»: ٢٩٨.

التقريب يكون بألفاظ غير عامية ولا فاشية الاستعمال، ولكن يستوي في فهمها العامي والخاص، ويتجاوز قلق الترجمة المتداولة بألفاظها الغامضة ومسالكها الوعرة[1]، وقد أبدع ابن حزم في تقويمه حين انتبه إلىٰ العلاقة الوطيدة بين المنطق واللغة والعقيدة؛ فقد انطلق من أنَّ للمنطق وظيفة اسمية؛ أي البحث في كيفية وقوع الأسماء علىٰ مسمياتها[2]، وعليه: يتحول المنطق في تصوره الجديد من أداة لدراسة الفكر المجرد إلىٰ آلة لدراسة هذا الفكر من خلال اللغة التي يفكر بها؛ ذلك أنَّ علاقة الأسماء بالمسميات هي معطىٰ فكري ولغوي قبل كل شيء، ولذلك يُتبع ابن حزم المنطق للغة لأنه «لا سبيل إلىٰ معرفة حقائق الأشياء إلا بتوسط اللغة ولا سبيل إلىٰ نقل مقتضىٰ اللفظ عن موضعه الذي رتب للعبارة عنه»[3]، وهذا الاتجاه ميَّز ابن حزم عن الفارابي وغيره من الشراح، الذين فصلوا الفكر عن سنده اللغوي، بل ودَعَوا إلىٰ إسقاط مفاهيم اللسان اليوناني علىٰ الحروف العربية؛ أما ابن حزم، فقد أعطىٰ الأسبقية المنطقية والفكرية للغة التفكير؛ ففيها تكمن معايير الحقيقة والخطأ، ومن ثمة تكون معيارية المنطق محددة باللغة أولًا وأخيرًا، كما لم يفصل ابن حزم المنطق عن العقيدة؛ إذ للنص الشرعي دورٌ محوري أيضًا في تبين «كيفية وقوع الأسماء علىٰ مسمياتها»، وانطلق من قاعدة أن البحث في الشريعة يقود إلىٰ البحث في الكيفية، أي الانتهاء إلىٰ المنطق، وليس بالضرورة منطق أرسطو؛ عكس ما سيقول به ابن رشد بعده، الذي سيتشبث بالمنطق الأرسطي كثيرًا، وسيعتبره المنطق الأوحد في البحث في الشريعة.

---

(١) ينظر: التقريب لحد المنطق: ٧-٨. كما قد يكون التقريب شرحًا من داخل المجال التداولي نفسه؛ إذ لابن العربي المعافري كتاب بعنوان «التقريب والتبيين في شرح التَّلقين»، و«التلقين» كتاب في الفقه المالكي للقاضي عبد الوهاب البغدادي (ينظر: اصطلاح المذاهب عند المالكية، محمد إبراهيم أحمد علي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث العربي، دبي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م: ٣٣٠-٣٣١).

(٢) التقريب لحد المنطق: ٣.

(٣) التقريب لحد المنطق: ١٥٥.

إنَّ استدعاء ابن حزم؛ إذن، لأرسطو، لم يكن بغرض إحداث تداخل معرفي قسري بين منطقه والعلوم الإسلامية، ولكن بغرض عرض النسق اللغوي الذي فكر أرسطو من داخله، ثم نقده، وممارسة عملية انتقاء واعية فيه، وكذلك إبراز مفاهيم هذا النسق اللغوي ومعانيه، وما ينطبق منها وما لا ينطبق في الفضاء المعرفي الإسلامي، وكان موقفه بذلك وسطًا، جسد الوعي العميق بظاهرة تداخل المعارف وحدودها، بعيدًا عن الصراعات الفكرانية والمذهبية غير العلمية التي ثارت بين علماء المسلمين، خصوصًا عند بعض الفقهاء المتعصبين، أو بعض المتفلسفة المقلدين؛ فابن حزم كان يعتبر عمله العلمي واجبًا في الدين، به يصل العاقل إلىٰ مبتغاه في الآخرة، وهو لا يشتغل بالعلوم إلا بمقدار ما يعرف به أعراضها، ويزيل عن نفسه عمىٰ الجهل[1].

وعلىٰ العموم، فقد نظر علماء المسلمين إلىٰ المنطق اليوناني نظرات متفاوتة، أولًا لاختلاف درجة إدراكهم لتشَبُّعه بالإلهيات اليونانية، ثم لاختلافهم في التكوين الذهني والتخصص العلمي؛ إذ منهم أهل نظر وتأمل كأغلب الفلاسفة وكذا كثير من المتكلمين، ومنهم أهل عمل وأحكام وسلوك كأغلب الفقهاء[2]، كما أنَّ ابن حزم كان مبدعًا في مشروعه النقدي، الذي كشف فيه عن العلاقة الوطيدة بين المنطق واللغة، وهذا ما سيكون له الأثر الكبير في المحاولات المنطقية اللاحقة عليه؛ إذ سيقوم منطق إسلامي يستند علىٰ اللغة العربية، يوازي المنطق الرواقي المستند إلىٰ خصائص اللغة اليونانية وينافسه، وانتشرت المباحث اللفظية، وتكلم المناطقة المسلمون عن الحدود اللفظية كلامًا طويلًا، وابتعدوا فيها عن الفكر الأرسطي ابتعادًا تامًّا[3].

---

(١) «رسالة التوقيف علىٰ شارع النجاة باختصار الطريق»، رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م: ٣/ ١٣٩.

(٢) ينظر: فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٢م: ١٠٩.

(٣) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٥٦، ٢٧٦.

ومن الناحية التاريخية، تعتبر المحاولات النقدية التي أنجزها علماء المسلمين للمنطق الأرسطي، أولىٰ المراجعات الخلَّاقة التي نزعت عن منطق أرسطو طابعه الأسطوري والنفسي الرهيب، حتىٰ اعتبر سيكولوجيا الفكر الإنساني عامَّة[1]! ولم تبعد محاولات الرياضيين المعاصرين، عما أثبته ابن حزم في تقريبه، من إمكانية تأسيس أنساق منطقية مختلفة، مما يدل علىٰ نسبية المنطق وحدود كفاياته التحليلية والتنسيقية[2]، وهذا ما سيترسخ بتطور المعرفة العلمية مما يجعل المنطق الأرسطي أمرًا متجاوزًا، برغم إلحاح كانط علىٰ إبقائه مجرد تمهيد للعلوم في حدود ضيقة جدًّا[3].

٣- حدود تداخلات الفلسفة والمنطق اليونانيين مع المعارف الإسلامية:

احترز علماء المسلمين، علىٰ العموم، من الفلسفة والمنطق اليونانيين، ولم يسمحوا لعملية التداخل بينهما وبين المعارف الإسلامية أن تمر بسهولة، وبالبساطة التي تصورها دعاة الفلسفة والمنطق اليونانيين. وتحفُّظ علماء المسلمين علىٰ الوافد اليوناني كان لأسباب كثيرة أنجزت حولها أطاريح وبحوث اختلفت في رؤيتها ونتائجها، أنجزها مسلمون ومستشرقون.

والسبب الحقيقي الداعي إلىٰ التحفظ في العلاقات التداخلية مع الفلسفة والمنطق الأرسطيَّين، اتصالهما بإلهيات أرسطو، وكانت هذه الإلهيات مخالفة لعقائد المسلمين؛ فقد اقتنع علماء المسلمين؛ إذن بأن الفلسفة والمنطق اليونانيين مرتبطان بميتافيزيقا أرسطو المخالفة لميتافيزيقا القرآن، كما تيقنوا من تلبُّس مناهج البحث اليوناني وقواعد النظر عندهم بهذه الميتافيزيقا وبيقينيتها، كما رفضوا فيزيقا

---

(١) ينظر: «دور علم النفس في تأسيس فلسفة اللغة لدىٰ أنطون مارتي»، عز العرب الحكيم بناني، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد الخامس، خريف-شتاء ١٩٩١م: ٩٤

(٢) ينظر: «دور المنطق في بناء النظرية الفيزيائية»: ٧٧.

(٣) ينظر: «تصدير نقد العقل المحض»، إيمانويل كانط، ترجمة: جيزيلا حجار، مجلة الفكر العربي، العدد الثامن والأربعون، تشرين الأول ١٩٨٧م: ٩٩.

أرسطو المخالفة لفيزيقا المسلمين، ولم يفت علماء المسلمين ملاحظة أنَّ المنطق اليوناني هو أدق تعبير عن الروح اليونانية في نظرتها إلىٰ الكون وفي محاولة إقامة مذهبها في الوجود، فلفظتها روح الإسلام التي تستمد مقوماتها من بيئة مخالفة وجنس مخالف وتصور حضاري جديد، كما تنأىٰ أشد النأي عن النظر في العوالم الفكرية اليونانية؛ فكان منهج المسلمين في البحث يختلف عن منهج اليونان، ويستمد مقوماته المعرفية والمنهجية من مقومات مجاله وخصائص حضارته[1].

وبرغم هذه المعطيات، فقد وجدنا من عمل علىٰ إيجاد مواقع ما للفلسفة والمنطق اليونانيين داخل الفضاء المعرفي الإسلامي، وهم من عرفوا بالشراح الإسلاميين لكتب الفلاسفة المشائين؛ خاصة من الفلاسفة الإسكندريين المتأخرين؛ إذ قبلوا المنطق اليوناني كوحدة فكرية كاملة، واعتبروه قانون العقل الذي لا يتزعزع؛ لعلل متعددة ذكروها في أبحاثهم وكتبهم، كما حاولوا التصرف في هذا الوافد من خلال التوفيق بين العناصر غير الأرسطية ومنطق أرسطو، مع زيادات وإضافات لغوية استلزمتها طبيعة لغتهم، أي اللغة العربية، ويمثلهم الكندي ومدرسته، والفارابي ومدرسته، ثم ابن سينا وتلامذته، ومدرسته الممتدة حتىٰ نصير الدين الطوسي، ومدرسة فلاسفة الأندلس منتهية بابن رشد[2]، وسلك نهجَهم فريقٌ آخر من الأصوليين والمتكلمين والمناطقة المتأخرين، وهم من عرفوا بالشراح الإسلاميين الرواقيين، وأخذوا بالمنطق اليوناني، لكنهم حاولوا تغيير عناصره والتخلص من نزعته الميتافيزيقية، مع إضافات كثيرة من منطق الرواقيين[3]، كما أضافوا أبحاثًا خاصة بهم مما سنشير له لاحقًا.

فمن خلال مجهود الشراح المشائين والشراح الرواقيين، وقع تداخل بين بعض المعارف الإسلامية والفلسفة والمنطق اليونانيين، لكن في حدود ضيقة، وبحسب

---

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٩، ٧٣، ١٣٨، ٢٧٤.

(٢) ينظر: نفسه: ٢٧.

(٣) مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٢٧.

الحاجة المعرفية والمنهجية وطبيعة العلم المتداخل معه، ففي مباحث الاستدلال مثلًا استمد الشراح الإسلاميون فكرة التمثيل من أرسطو وبحثوه في إيجاز شديد، كما بحثه، غير أنَّ المتأخرين من المناطقة بحثوه تحت تأثير الدراسات والمباحث الأصولية، بشكل يختلف تمامًا مع بحثها تحت تأثير المرجعية الأرسطية[1]، كما أنَّ الاستمداد من المنطق الرواقي البعيد نسبيًا عن إلهيات اليونان هو تجاوز لمنطق أرسطو، وإثبات لمحدودية فعاليته التداخلية داخل الفضاء المعرفي الإسلامي، وهذا أمر نلحظه أيضًا في أبحاث علماء المسلمين ومصادر معرفتهم؛ فابن الهيثم مثلًا كان يشتغل بمنهج استقرائي تارة، وتمثيلي تارة أخرىٰ، مما راكمه المتكلمون والأصوليون قبله[2]، وكذلك أبو الريحان البيروني (توفي: ٤٤٠هـ) الذي عني بالفلك والرياضيات والمباحث التجريبية، والإنسانيات والحضارة، وكان مؤسس علم الأديان المقارن، نجده يشتغل ويركب ويمزج بين معارف كثيرة في إطار توجهات دينية وفلسفية إسلامية أصيلة[3]، وهذا عكس جابر بن حيان الذي امتزجت عنده الكيمياء التجريبية بالغنوص المشرقي وعناصر من التراث اليوناني[4]، وكانت أبحاثه التجريبية ذات فعالية محدودة، وكان هذا مصير الأبحاث العلمية الأخرىٰ التي استندت علىٰ بيولوجيا أرسطو[5]، فكانت في عمومها بحوثًا نشازًا، إلا من مقدمات منطقية بين بعض المعارف والعلوم، وتطوير بعض المباحث المعرفية من خلال التداخل مع المنطق، كمباحث الألفاظ في كتب اللغة والأصول، وهذا التداخل نفسه.في هذا المستوىٰ، سنجد من يتصدىٰ له وينكره، وذلك ما سنلحظه عند اللغويين.

---

(١) نفسه: ٦١.

(٢) نفسه: ٢٧٠.

(٣) فلسفة العلم في القرن العشرين: ٥٠.

(٤) نفسه.

(٥) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٢٩.

فالتداخل بين الفلسفة والمنطق اليونانيين وبين المعارف الإسلامية، كانت وراءه معوقات كثيرة، يمكن حصرها في الآتي:

أولًا: المعطىٰ الفكري التصوري أو المعوق العقدي: وقد تحدثنا عنه كثيرًا، ونعتبره المحدد الأول لأية عملية تداخل بين المعارف؛ فالاختلاف العقدي بين المسلمين واليونان، هو اختلاف مرجعيات ومفاهيم؛ فما يتأسس علىٰ التوحيد، هو نقيض ما يستند علىٰ الوثنية أو الإلحاد، أو في أحسن الأحوال علىٰ فراغٍ وجودي، واضطراب عقدي، ولعل التداخل بين المعارف الإسلامية والمعارف والأفكار الرواقية، المخالفة لإلهيات اليونان، يُبرِز أهمية المعطىٰ العقدي في أي تقارب بين المعارف؛ فالرواقيون عُرفوا بأفكار سرمدية الأجناس والأنواع، وخالفوا بذلك ميتافيزيقا أرسطو، كما اقتربوا في مستويات كثيرة من إلهيات المسلمين[١] التي هي في عمقها فلسفة في الوجود، يتناسق فيها النظر والعمل، ويلتحم فيها العلم بالسلوك.

ثانيًا: المعطىٰ اللساني أو المعوق اللغوي: ذكرنا سلفًا أنَّ ابن حزم حاول تقريب المنطق اليوناني من خلال اللغة، اقتناعًا بارتباطه باللغة اليونانية، كما أكَّد الصنعاني أن أساليب العرب مستمدة من أساليب القرآن، التي تخالف أساليب اليونان، وأساليب القرآن هي ملهمة طرق البحث والنظر[٢]، مما يعني أنَّ المعطىٰ الأسلوبي أو اللغوي محدِّدٌ لأية علاقة فكرية تداخلية بين المعارف، وهذا ما جعل الشراح الإسلاميين يحاولون إدخال التقاسيم الأرسطية في صميم المسائل اللغوية، ونتج عن هذا أنْ قام تيار معارض للفلسفة والمنطق اليونانيين، بدعوىٰ أنهما يستندان إلىٰ خصائص اللغة اليونانية، فلا حاجة للمسلمين بهما؛ لأن تراكيب العربية تخالف تراكيب اليونان، وهذا الاعتراض الوجيه أوقف أية عملية تداخل دون أخذ المعطىٰ اللغوي بعين الاعتبار، وسيعمل اللغويون علىٰ إبرازه أكثر،

---

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٤٩.

(٢) نفسه: ٢٢١.

وسيلمع بينهم أبو سعيد السيرافي (توفي: ٣٦٨هـ) من خلال مناظرته المشهورة مع متىٰ بن يونس (توفي: ٣٨٨هـ) حول المنطق اليوناني والنحو العربي.

ثالثًا: معطىٰ طرق البحث والنظر أو المعوق المنهجي: برغم أن الفلسفة والمنطق اليونانيين قد وصلا إلىٰ المجال المعرفي الإسلامي علىٰ أنهما يمثلان اليقين المطلق فكرًا وصورة، بل اعتبرت مبادئهما قمة اليقين، فإنَّ علماء المسلمين لم يلتزموا هذا اليقين اليوناني، بل سلكوا طرقًا خاصة بهم في البحث والنظر، وانطلقوا من تصور واعتقاد خاصين، فوضعوا منهجًا جديدًا هو منهج الاستقراء، المعبر عن روح وحضارة الإسلام، وتجاوز المنهج اليوناني القياسي، القائم علىٰ النظر المحض والتأمل الفلسفي والفكري المجرد، الذي لا يترك مجالًا للتجربة.

وعليه، انتبه علماء المسلمين إلىٰ المنهج القياسي أو الاستنباطي المؤطر للفلسفة أو الفكر اليونانيين، واقتنعوا بعدم نفعه في مجالهم، وبالتالي زهدوا في إنشاء علاقات تواصلية بينه وبين المعارف الإسلامية، هذه الأخيرة التي امتلكت منهجها الخاص والمنقدح من باطن الحضارة الإسلامية، وضع أسسه علماء أصول الفقه، وتناوله المتكلمون بالزيادة والتعديل والإضافة، ويكاد هذا المنهج الاستقرائي يكون المنهج الموحِّد لكل القطاعات المعرفية الإسلامية، ولجميع الطرق الفكرية والمذهبية التي عرفها تاريخ الفكر الإسلامي، بمعزل عن الفكر اليوناني إلىٰ حدٍّ بعيد، ولم تبدأ عملية تداخل الفكر اليوناني، والمنطق الأرسطي خاصة، بعلم الكلام خصوصًا والعلوم الإسلامية عمومًا إلا في أواخر القرن الهجري الخامس، علىٰ أيدي المتأخرين من المتكلمين والأصوليين، وعلىٰ رأسهم أبو حامد الغزالي(١).

لقد أبدعت إذن العقلية الإسلامية منهجها الخاص في البحث، وأسست المنهج الاستقرائي التجريبي، الذي تصادم مع منهج المشَّائين التأملي المجرَّد، فوقعت

---

(١) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٧٩-٨٠. وينظر أيضا صفحات: ١٢، ١١٥، ٢٧١، ٢٧٥.

مواجهة حادة بين منطقين: منطق فلسفي يوناني، ومنطق شرعي إسلامي[1]؛ الأول اعتبر بمثابة قواعد وقوانين تعصم من الوقوع في الخطأ، هكذا علىٰ الإطلاق، والثاني يعتبر نفسه مجموعة قواعد وقوانين تجنب مراعاتها الخطأ في الاستدلال علىٰ الأحكام الشرعية، أو استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية، إضافة إلىٰ تزوده بقواعد كلية وفرعية تقوم علىٰ قانونين أساسين، هما بمثابة مبدأين: قانون العلة؛ أي لكل معلول علة، وقانون الاطّراد في وقوع الحوادث؛ أي إن وجود العلة الواحدة في ظل ظروف متشابهة ينتج معلولًا متشابهًا[2].

وعليه، أدَّىٰ الاختلاف في طرق البحث إلىٰ الاختلاف في المنهج ممَّا عمَّق الهُوَّة بين الفلسفة والمنطق اليونانيين وبين المعارف الإسلامية، ولم يحصل التداخل إلا في حدود ضيقة، وحتىٰ إن حصل، فكثيرًا ما يكون عملية قلقة وغير نافعة، وتكون أقرب إلىٰ السجال أو الصراع منها إلىٰ التداخل والتعاون بين المعارف، ولهذا سنجد الكثير من المتكلمين والأصوليين ينقضون كثيرا من مباحث الفلسفة والمنطق اليونانيين، خاصة ما يقوم عليه المنطق اليوناني، من الوجهة المنهجية، من بدهيات، وهي القوانين الثلاثة المشهورة: قانون الهوية، وعدم التناقض، والوسيط الممتنع[3]، كما يمكن أن نلاحظ هذا النقد والتجاوز عند الحسن بن الهيثم، الذي أقام نظريته علىٰ أساس التجربة أو ما سماه بالاعتبار؛ وطوَّر علم الضوء في اتجاه جديد، متجاوزًا التراث اليوناني في هذا المجال منذ فيثاغورس حتىٰ نهاية العهد الهيليني[4]، كما انتقد علماء المسلمين منهج بحث المقولات؛ ولم يقفوا عند مجرد الأفكار الأرسطية، بل عرفوا أفكارا أخرىٰ عن المقولات، كما وضعوا تقسيمات جديدة، وأضافوا عناصر أخرىٰ تكاد تطمس

---

(١) ينظر: الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، مهدي فضل الله، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولىٰ، يناير ١٩٨٧م: ٥.

(٢) ينظر: نفسه: ٦.

(٣) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ١١٤، ١٢٣.

(٤) نفسه: ٢٦٩، ٢٧٠.

الأصل الأرسطي فيها، وأضافوا أيضًا في مباحث الألفاظ، وقاموا بعمل منهجي وتداخلي مبدع لمَّا مزجوا بين أبحاثهم وأبحاث رواقية، وبين عناصر أرسطية، مما أخرج منطقًا جديدًا من هذا التمازج، هو منطق بعض من عرفوا بالشُّرَّاح.

لم يكن إذن تداخل الفلسفة والمنطق اليونانيين مع المعارف الإسلامية أمرًا ممكنًا في ظل المعوقات العقدية واللغوية والمنهجية التي ذكرنا، كما أنَّ الفلسفة والمنطق اليونانيين لم يكونا مزودين من حيث التصور والمنهج بما يستهوي علماء المسلمين وهم في لحظة التألق العقدي واللغوي والمنهجي؛ فإذا كان الوافد اليوناني قد أتىٰ بضياع عقدي، وجاء في ترجمة قلقة، فقد واجهه امتلاء إيمانيٌّ عند المسلمين، وواجهته لغة مشرقة ومعجزة تستمد قوتها ورمزيتها من كونها لغة الوحي، وإذا كان قد جاء بمنهج تأملي مجرد، فقد واجهه منهج استقرائي تجريبي نافع، كل هذه العوامل لم تساعد علىٰ تحقيق التداخل بين الوافد والأصيل، كما لم تسمح بإثارة نقاش نظري عميق حول التداخل، إلا من سجال هنا وصراع هناك! مع بروز كتابات متميزة في الموضوع في لحظات خاصة كما رأينا عند ابن حزم في «تقريبه»؛ هذا النقاش النقدي والنظري سيتطور أكثر بمشاركة فئة متمكنة من علماء المسلمين، وهي فئة علماء أصول الفقه، ودخول علماء من عيار ثقيل إلىٰ حلبة النقاش كأبي حامد الغزالي، وتقي الدين بن تيمية، مما سنعرض له في ما يلي.

تداخل المعارف عند الأصوليين

تمهيد تفصيلي: علم أصول الفقه منطق أهل الإسلام:

يمثل علم أصول الفقه منطق العلوم النقلية الإسلامية، كما يعتبر النموذج المنهجي الأمثل الذي وصلت إليه العقلية الإسلامية في مرحلة إنشاء العلوم وتقعيدها، وهو علم معياري يشمل البحث في الأحكام وأقسامها، وفي الأدلة الإجمالية وطرق الاستنباط والترجيح[1]، ويُعَرِّف الأصوليون علم أصول الفقه تعريفًا متقارب المعنىٰ والألفاظ علىٰ اختلاف عصورهم ومذاهبهم، إلا أنَّ تَعريفه النموذجي بدأ يتشكل في صيغته النَّمَطية التي أصبحت مأثورة، منذ تأليف الغزالي (توفي: ٥٠٥هـ) لكتابه «المستصفىٰ»، فأصبح التعريف يدور حول القواعد والبحوث التي يتوصل بها لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، ويذكر ابن خلدون أنَّ الشافعي هو أول من كتب في أصول الفقه لمَّا أَمْلىٰ «رسالته» المشهورة[2]، وهذا أمرٌ ذكره فخر الدين الرازي في كتابه عن مناقب الشافعي[3]؛ إذ ذكر أن الناس قبل الشافعي كانوا يتكلمون في أصول الفقه، ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كُلِّي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة،

---

(١) مدخل إلىٰ أصول الفقه المالكي، محمد المختار ولد باه، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٧م: ١٦-١٧.

(٢) مقدمة ابن خلدون: ٤٥٥. وينظر أيضًا: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ٢٣٢-٢٣٣.

(٣) مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٦٦.

وفي كيفية معارضتها وترجيحها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانونًا كليًّا يُرجع إليه في معرفة أدلة الشرع[١].

ويتبيَّن من فحص جلِّ تعاريف علم أصول الفقه المبثوثة في كتب الأصول المعتمدة، أنَّ هذا العلم يدور حول المنهج الذي به يتم استنباط الأحكام الشرعية، وهو منهج الفهم المعين علىٰ تحصيل مراد الله تعالىٰ من معنىٰ النصوص، وكذا الاجتهادات[٢]، وهذه العملية يلابسها المعنىٰ التطبيقي لفحوىٰ النصوص والاجتهادات؛ أي عملية التنزيل والممارسة، مما يجعل التطبيق طرفًا أساسيًّا في عملية الاستنباط، وهذا ما يجعل عملية الاستنباط الأصولي تنقسم إلىٰ مستويين؛ مستوىٰ الفهم النظري المجرد، ومستوىٰ التنزيل العملي المؤيد؛ أي

---

(١) نفسه: ٦٨.

(٢) ما زالت قضية المراد والمعنىٰ في خطاب المتكلم وفي فهم الكلام تطرح إشكالات عميقة ومعقدة علىٰ العقل المسلم؛ ولا نعتقد أن القوة المنهجية لعلم أصول الفقه قد استطاعت حل هذه المعضلة، ولأجل مزيد من الإيضاح لهذه الإشكالية، من المناسب أولًا التمييز بين مراد المتكلم من الكلام، وبين معنىٰ ذلك الكلام؛ فمراد المتكلم هو القصد الذي يرمي إليه من إطلاقه لعبارته، لكن العبارة تكتسب لنفسها معنىٰ بشكل مستقل عن المتكلم؛ ذلك أن العبارات جزء من لغة البشر، واللغة ليست من صنع متكلم بعينه؛ فهي إذن تعيُّن خاص مسبق، وعباراتها ذات معان مستقلة، والمتكلمون يستخدمون هذه العبارات ذات المعاني حسب مرادهم ولأجل إفادة مقاصدهم، وعليه، ينبغي في مواجهة أي نص أو كلام، العمل للكشف عن أمرين؛ الأول: مراد المتكلم أو الكاتب من طيات عباراته وقرائنها، والثاني: معنىٰ العبارة؛ وبالطبع فإن كشف المراد يأتي من خلال كشف المعنىٰ؛ هذا بالنسبة إلىٰ كلام الناس، أما في حالتنا، من خلال علم أصول الفقه، فإن لكلام الله تعالىٰ مرادًا ومعنًىٰ متطابقين تمامًا؛ ذلك أن علم الله تعالىٰ لا يحيد إطلاقًا عما عليه العالم الخارجي، بل العالم الخارجي مرتبة من مراتب علم الله ﷻ. وبهذا يتَّحد الكشف عن معنىٰ الكلام والكشف عن مراد المتكلم، وما توسع المخاطبون في معرفة علم الوجود، إلا وتعمقوا في فهم المراد من كلام الله ونصوص الشريعة، ولن يتأتىٰ هذا، بنظرنا، إلا بتطوير الآليات المعرفية والمنهجية لعلم أصول الفقه، بناء علىٰ عناصر مجاله التداولي (ينظر: «خلاصة نظرية تكامل المعرفة الدينية أو القبض والبسط النظري للشريعة»، آرش نراقي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع. ١٥، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م: ٢٧٣، ٢٧٤).

المؤيد بالشرع ومقتضياته، والجمع بين المستويين بشكل متداخل مثمر ومنسجم هو ما ميَّزَ علم أصول الفقه وبوَّأه مكانة خاصة في العلوم الإسلامية، واعتبر، بلا منازع، العلم الإسلامي الأصيل النموذج الذي يغشىٰ منهجه معالجة جل مواضيع الدين والحياة عند المسلمين، فعلم أصول الفقه هو منهج البحث عند الفقيه؛ فهو كالمنطق بالنسبة إلىٰ الفلسفة، ولذلك عرفوه في مستوىٰ آخر، بأنه مجموع طرق الفقه، علىٰ سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وحال المستدل بها؛ فهو إذن قانون كلي يعصم ذهن الفقيه والمجتهد من الخطأ في الاستدلال[1]، وعلىٰ هذا الأساس اعتبر أبو حيان الأندلسي القيام بأعباء الشريعة يقوم إلزامًا علىٰ الإحاطة بعلم الأصول[2].

والطابع المنهجي أو حتىٰ الفلسفي[3] لعلم أصول الفقه، ليس صعب الملاحظة؛ فمنذ الصفحات الأولىٰ لكتب أصول الفقه نصطدم بمفاهيم ومصطلحات تنتظم في مجموعات متقابلة، وأخرىٰ متباعدة، وأخرىٰ متداخلة ومتناسقة؛ كلها ذات صلة بمشكلة فلسفة الفهم وطرقه ونظرية المعرفة ومشكلة المنهج بوجه عام، وذلك من قبيل الاختلاف والوفاق والتوفيق والموافقات أو الوهم والشك والأهواء، والعماية، أو الظن واليقين والقطع، أو الأصول

---

(١) أصول الفقه الإسلامي، منهج بحث ومعرفة، طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م: ٧٥. ينظر أيضًا: نقد العقل العربي: ١- تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، أيلول ١٩٩١م: ١١٨؛ إذ يعتبر الجابري علم أصول الفقه أحد وجهي «العقلانية الإسلامية»، والوجه الآخر هو علم الكلام الأشعري الذي امتصَّ منهج المعتزلة، أي الإطار العقلاني لتفكيرهم، وينظر أيضًا: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية: ٤٦٦؛ إذ يعتبر عبد المجيد الصغيّر علم أصول الفقه، علمًا لأصول التفكير وطرق الفهم ومناحي الاستنباط، وينظر أيضًا: إعمال العقل، من النظرة التجزيئية إلىٰ الرؤية التكاملية: ١٠٧-١٠٨؛ إذ يومئ لؤي صافي إلىٰ أن علم أصول الفقه هو الأداة الفعالة لإعمال الفكر وممارسة النظر المنهجي المطرد، لتمييز الحق من الباطل.

(٢) البحر المحيط، ١/ ٢١.

(٣) ينظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ١٢٣.

والعقل والدليل وغيرها كثير[١].

لقد كان علم أصول الفقه؛ إذن، صورة من الوعي المنهجي الأصيل عند علماء المسلمين، وكذلك صورة من النظر العقلي في مستوييه المتداخلين والمتكاملين: مستوىٰ الفعل؛ أي البحث والنظر، ومستوىٰ التفاعل؛ أي الجدل والمناظرة، وكلا المستويين من الأمور الثمينة التي اتَّصف بها العالم المسلم، وامتلك الإرادة علىٰ التصرف والسلوك في ميدان العلم وميدان العمل انطلاقًا منها، تأكيدًا لقيمة النظر العقلي في المجال المعرفي الإسلامي[٢]، ورغبة ملحاحة في تبديد العماء المعرفي الذي بدأ يستشري جرَّاء غياب ضابط مرجعي ومنهجي أصيل للمعارف الإسلامية، وهي المهمة التي حملها علم أصول الفقه.

ولما كانت الشريعة مترابطة في حقولها، ولا تخضع بالضرورة للتقسيمات المنهجية للمعارف، كان المنهج التداخلي الأقدر من غيره علىٰ استيعاب مفرداتها، واستنطاق نصوصها، واحتواء مشكلاتها وقضاياها في الفهم والتنزيل؛ من هنا كان الطابع التداخلي لعلم أصول الفقه هو صلب الممارسة المنهجية في العلوم الإسلامية؛ ذلك أنَّ علم أصول الفقه يكاد أن تكون له علاقة مباشرة أو غير مباشرة مع كل قطاع معرفي إسلامي علىٰ حِدَة؛ بل ذهب بعض الباحثين إلىٰ أن علم أصول الفقه ليس إلا قواعد مستعارة من علوم أخرىٰ، جمعها الأصوليون وألَّفوا بينها وصيروها علمًا، ثم استعير هذا العلم من جديد للاشتغال في حقول أخرىٰ[٣]، وهذا ما يبرز الكثافة التداخلية لعلم أصول الفقه، ومهما جادل بعض الباحثين في تداخلية علم أصول الفقه، بدعوىٰ استقلاليته، واكتفائه بذاته ومفاهيمه

---

(١) ينظر: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية: ٤٨٣.

(٢) المنهج في إنشاء المعارف الكلامية، وحفظها في الفكر الإسلامي العربي القديم، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة، تخصص المنطق وتاريخ العلوم، أعدها الطالب حمو النقاري، تحت إشراف الأستاذ طه عبد الرحمن، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، شعبة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس، الموسم الجامعي ١٩٩٧م: ٢/ ٥٠١.

(٣) ينظر: تكوين العقل العربي: ١٠٠.

ومناهجه[1]، فإن استمدادات علم أصول الفقه أمر يصعب إنكاره؛ فمصطلح الحديث مثلًا يشكل جزءًا من البناء الأصولي في ما يتعلق بمعالجة النصوص ردًا وقبولًا، ودراسة قضايا التعارض والترجيح، كما أن معرفة أصول الفقه في ذاته تتوقف علىٰ معرفة الفقه؛ إذ يستحيل العلم بكونها أصولًا للفقه ما لم يتصور الفقه؛ لأن المعرفة بالمركب تتوقف علىٰ العلم بمفرداته ضرورة[2]، كما أن الأمثلة التي يوردها الأصوليون كثيرًا ما تكون مستمدة من الفروع الفقهية أو أدلتها التفصيلية من القرآن أو الأحاديث النبوية.

ولم يقف الطابع التداخلي لعلم أصول الفقه عند العلوم الإسلامية التقليدية؛ كالفقه والحديث واللغة والكلام، بل من الدراسات الأصولية الحديثة ما يدعو إلىٰ ربط هذا العلم بالعلوم الإنسانية التي عجزت أمام بعض الظواهر المعقدة؛ فبرغم أن علم أصول الفقه في صورته التقليدية قد وُضِعَ عمومًا لضبط التكاليف واستنباط الأحكام المتعلقة بها من النصوص، ولم يوضع أصلًا لتفسير الظواهر الاجتماعية وبيان العلاقات السببية بينها، أو التوصل إلىٰ القوانين التي تحكمها، إضافةً إلىٰ اختلاف الطبيعة بين موضوع العلوم الاجتماعية، وبين موضوع علم أصول الفقه، وهو من العلوم الشرعية، برغم هذا كله يمكن استثمار مباحث الأحكام الوضعية في علم أصول الفقه، كالرُّكن والسبب والشرط والعلة والأمارة والمانع؛ لضبط المسائل التي تحتاجها العلوم الاجتماعية[3]، كما قد يكون علم أصول الفقه مقدمة لاجتهاد عصري صحيح في الإنسانيات والمعرفة والتاريخ، وبالتالي إغناء فهم الشريعة، والتقدم خطوات إلىٰ الأمام[4].

---

(١) ينظر: أصول الفقه الإسلامي، منهج بحث ومعرفة: ١٢، وينظر أيضًا: قراءة في المصطلح الأصولي: ٢/ ٤٦٢-٤٦٣.

(٢) ينظر: البحر المحيط: ١/ ٤٧، وينظر أيضًا: البرهان: ١/ ٧٨.

(٣) ينظر: قضية تجديد أصول الفقه، علي جمعة، دار الهداية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م: ٢٧، ٢٨، ٣٢، ٣٣-٣٤، ٣٩.

(٤) «نظرية تكامل المعرفة الدينية في ميزان النقد»، جعفر سبحاني، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الخامس عشر، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م: ١٣٧.

ولكن تداخل علم أصول الفقه مع العلوم الإنسانية الحديثة ما زال في حاجة إلىٰ دراسات متعمقة ومجهودات مقارنة، ووعي نظري تداخلي ما زال ضامرًا عند عموم الباحثين في الدراسات الإسلامية والإنسانية، أمام قداسة التخصص، وهيبة العلوم الشرعية، وخاصة علم أصول الفقه، وكذا القائمين عليها.

وبقيت اللغويات والكلاميات والمنطقيات أكثر المعارف تداخلًا مع علم أصول الفقه في التراث المعرفي الإسلامي، فقد اعتبر التمكن من اللغة، نحوًا ومعاني، مدخلًا للرسوخ في الفقه وأصوله[1]، وعليه، قام الأصوليون بالربط بين القواعد اللغوية وعملية استنباط الأحكام من النصوص، ووضعوا موازين تُعين علىٰ فهم المعاني الصحيحة من ألفاظ اللغة وتراكيبها، ووضعوا سُلَّمًا يمثل تدرج وضوح الدلالات والروابط بين الألفاظ، ودققوا في فهم كلام العرب، إلىٰ درجة لم يصلها النحاة ولا اللغويون، وأعملوا نظرهم الأصولي الثاقب، فزادوا في الاستقراء علىٰ استقراء اللغويين[2]، كما أبدعوا في الحديث عن أقسام الدلالة، وعن درجات وضوحها وخفائها في المنطوق والمفهوم، وعن الحقيقة والمجاز، وعن العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد في الألفاظ، وعن الأمر والنهي وكانوا قد تساءلوا عن أصل اللغة وطبيعتها ونشأتها وتطورها، كما كانوا أكثر استيعابًا واستثمارًا لمجهودات الخليل وسيبويه وأبي علي الفارسي وابن جني وابن فارس وغيرهم من كبار اللغويين العرب أصحاب المعاجم والموسوعات اللغوية، وانتقلت المفاهيم اللغوية إلىٰ مجال أصول الفقه كالقياس وأنواعه، مثل قياس العلة وقياس الشبه،

---

(١) ترتيب العلوم، محمد بن أبي بكر المرعشي، الشهير بساجقلي زاده، دراسة وتحقيق محمد إسماعيل السيد أحمد، دار البشائر، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م: ١٦١.

(٢) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج علىٰ منهاج الوصول إلىٰ علم الأصول للقاضي البيضاوي، علي بن عبد الكافي السبكي وابنه تاج الدين عبد الوهاب، كتب هوامشه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م: ١/ ٧، وينظر أيضًا: الخطاب الشرعي وطرق استثماره، إدريس حمادي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٤م: ٤٧٣-٤٧٤.

وقياس الطرد[1]، وقد انعكس المنهج الأصولي علىٰ المباحث النحوية، فنشأ علم جديد هو علم أصول النحو علىٰ طريقة أصول الفقه[2].

وتناول الأصوليون أيضًا موضوع البيان من خلال الأوجه التي قرروها له، واعتبروها خمسة، وهي: بيان التقرير، وبيان التفسير، وبيان التغيير، وبيان الضرورة، وبيان التبديل، وهذه الأنواع من البيان ترتكز كلها علىٰ مرتكزات لغوية[3].

وجملة القول: إن البحث التداخلي بين علم أصول الفقه واللغويات اتسم بالسعة والشمول، وأسفر عن تدقيقات نفيسة في ما يتعلق باللفظ وسياقاته، مما يطول عرضه في هذا التمهيد[4]؛ فقد تتبعوا كافة الأحوال والاعتبارات التي تعتري اللفظ وهو يؤدي المعنىٰ الجاري علىٰ قانون الوضع، من أول وضع الواضع إلىٰ آخر فهم السامع[5]، وقد كان مفهوم «المعنىٰ» مثلًا من بين المفاهيم التي ركَّزت عليها الأبحاث الأصولية اللغوية في إدراك أهمية السياق بشقيه اللفظي والاحتمالي، أي المقالي والمقامي، وقد يكون تحديدهم لهذا الحقل أوسع وأدق من اختصاصات البلاغيين؛ وذلك لأن الأصوليين فجَّروا المادة في مستوياتها الاستدلالية والجدلية أعمق من أن تكون مجرد اصطلاح مدون أو إجراء يرتبط بالمقام[6]، وبرغم هذا التداخل الوثيق بين الأصول واللغويات؛ فقد اختلف موقف الأصولي تجاه النصوص عن اللغوي والنحوي؛ ذلك أنَّ الأصولي لم يقف عند حدود المعنىٰ

---

(١) ينظر: الاقتراح في علم أصول النحو، جلال الدين السيوطي، مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، الطبعة الأولىٰ، ١٣١٠هـ: ٣.

(٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٧٤.

(٣) ينظر: الاستدلال في معاني الحروف، دراسة في اللغة والأصول، أحمد كروم، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م: ١٠٠.

(٤) ينظر: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية: ٤٨٣.

(٥) ينظر: الخطاب الشرعي وطرق استثماره: ١٧-١٨.

(٦) ينظر: الاستدلال في معاني الحروف: ١٨٣-١٨٤.

اللغوي الواضح، مما قد لا يكون مراد الشارع، ثم لأنَّ الشريعة ليست مجرد ألفاظ بل هي دلالات ومفاهيم، كما أنها إرادة الشارع في كل نصٍّ ومقصده، وهو ما يسمىٰ بحكمة التشريع[1]، أو الأسباب المعقولة والمقاصد الكلية، المستقرأة من الخطاب الشرعي، وهذا ما يرتفع درجاتٍ بالأصولي علىٰ اللغوي؛ إذ يتحول من مجرَّد مستثمر للغة إلىٰ مستوىٰ التنظير لمقاصد الشريعة وكليات الأحكام، بتجاوز صور الألفاظ والأسماء والغوص إلىٰ أعماق المعاني من خلال آليات معرفية ومنهجية كالمقاربة والموازنة وغيرها كثير[2].

أما تداخل أصول الفقه وعلم الكلام، فيأتي من كون علم أصول الفقه يستفيد في كثير من أبوابه من علم الكلام، إضافة إلىٰ أن كثيرًا من المسائل مشتركة بين الكلام والأصول؛ كالبحث في حجية الظواهر، وتعارض الأدلة أو تزاحمها، وحجية الإجماع، والبراءة العقلية، والعلم الإجمالي، والمستقلات والملازمات العقلية، كلُّها مسائل تدرس في الأصول لكنها تستند في جوهرها إلىٰ قواعد كلامية؛ كالحُسن والقبح العقليين، وقاعدة اللطف، والتكليف بما لا يطاق وغيرها[3]، وكانت إشادة ابن خلدون بـ «طريقة المتكلمين» في علم أصول الفقه شهادة علىٰ ذلك التواصل والتداخل الوثيقين بين علمي الكلام والأصول[4]، وقد غلبت طريقة

---

(١) ينظر: المناهج الأصولية، فتحي الدريني: ٤٠-٤١.

(٢) ينظر: الخطاب الشرعي وطرق استثماره: ١٢٩. وقد حاول الشاطبي تجاوز الآلية اللغوية في تفسير النص وتحليله، وابتكر آلية جديدة، سماها بـ «المآل»، لما قال: «والأشياء إنما تحل وتحرَّم بمآلاتها»، وهو أمر تكرر في مواضع كثيرة من كتابه: الموافقات في أصول الشريعة، شرحه وخرج أحاديثه الشيخ عبد الله دراز، ووضع تراجمه الأستاذ محمد عبد الله دراز، وخرج آياته وفهرس موضوعاته عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دون تاريخ؛ ينظر مثلًا: ٣/ ١٩٢، ٢٨٤ و٤/ ١٤٠، ١٤٣، ١٥٢، ١٦٩.

(٣) ينظر: ما هو علم الكلام؟، علي الرباني الكليكاني، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، دون تاريخ: ٨/ ١٤.

(٤) مقدمة ابن خلدون: ٤٥٥، وينظر أيضًا: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية: ٦٠٨.

المتكلمين في التأليف في أصول الفقه، علىٰ طريقة الفقهاء[1]، وطورت آليات البحث الكلامي بنية أصول الفقه، إلىٰ درجة غلب فيها الطابع التجريدي والاستدلال العقلي، مما لم يرضَ عنه بعض العلماء والمؤرخين فانتقدوه[2].

وكان الأصوليون المتكلمون يمثلون المدخل الذي وَلَجَ منه الفكر اليوناني إلىٰ العلوم الإسلامية، خاصَّة علم أصول الفقه؛ فقد بدؤوا يتأثرون بالمنطق الأرسطي ويفردون في أول كتبهم فصلًا أسموه «المقدمات الكلامية»، أو «المقدمات الداخلة» يلخصون فيها منطق الشراح الإسلاميين؛ مشائيًّا كان أو رواقيًّا، وكان مبحث الألفاظ أكثر مباحثهم تأثرًا بالمنطق الأرسطي، وكان إمام الحرمين الجويني (توفي: ٤٧٨هـ) من أول الأصوليين المتكلمين تأثرًا بالمنطق الأرسطي، وأول من عمل علىٰ تحقيق التداخل والمزج بين منطق أرسطو ومباحث علم أصول الفقه[3]، وهذا عكس ما يسعىٰ إلىٰ بثه بعض المستشرقين، الذين يريدون إرجاع هذا التأثير إلىٰ مراحل متقدمة من تشكل المعرفة الإسلامية؛ فالمستشرق ر .برونشفيغ .R BRUNSCHVIG يرىٰ أنَّ التأثر بدأ منذ عهد الشافعي (توفي: ٢٠٤هـ) وتلامذته الذين كانوا حوله[4]! وعليه، بدأت تنتشر عمليات الاستفادة من الأقيسة المنطقية في الاستدلال والجدل ومباحث الحدود، وبدأ يشيع أنَّ المنطق هو الميزان[5]!

---

(١) ينظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ٢٤٩.

(٢) مقدمة ابن خلدون: ٤٥٥، وينظر أيضًا: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٧١.

(٣) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٧٣، ٧٤.

(٤) ينظر: مناظرات في أصول الشريعة: ٣٧، والعجيب أنْ يدعي هذا المستشرق هذا الرأي، ونحن نعلم بأن الشافعي كان من أشد المقاومين لمنطق أرسطو، وهاجمه في مواضع كثيرة من رسالته، ولم يكن نقده عن مزاج فردي ولكن صدورًا عن رؤية إسلامية عميقة (ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٧١)، والشافعي هو صاحب القولة المشهورة «ما جهل الناس وما اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلىٰ لسان أرسطوطاليس» (ينظر: العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام، قراءة في الفكر الأشعري، محمود محمد علي: ٣٢).

(٥) ترتيب العلوم: ١٣٩.

أو هو قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد[1]، ولم يتوقف سلطان المنطق الأرسطي، واكتسح جل العلوم الإسلامية، وبرز بشكل ملفت في المباحث الأصولية، مما أثار نقاشا حادًا بين علماء أصول الفقه، بين مؤيد لهذا التداخل بين المنطق والأصول، ورافض له معتبرا إياه تدميرًا لبنية علم أصول الفقه ومحوًا لمعالمه الأصيلة وأسسه الشرعية واللغوية الإسلامية.

وإقرارنا بتأثير المنطق الأرسطي في علم أصول الفقه وتداخله معه، لا يجعلنا أيضًا ننساق وراء دعوىٰ المستشرق رينان، الذي ادعىٰ هو الآخر أنَّ العرب تقبلوا معارف اليونان كما وصلت إليهم[2]؛ فعلىٰ العكس من ذلك قاوم علماء أصول الفقه المنطق اليوناني، وسعوا إلىٰ وضع منطق مخالف له في جوهره؛ وساعدهم في ذلك تكوينهم المعرفي التداخلي، وقدرتهم علىٰ النقد والإنشاء، كما تعرض علماء المسلمين في بداية نقدهم لشخص أرسطو، ولم يقبلوا ما أضفي عليها من التهويل والأوصاف الأسطورية حتىٰ اعتبر المعلم الأول، والحكيم، وسيد العارفين[3]، بل وجدنا ول ديورانت يتحدث عن موسوعيته وتداخل المعارف

(1) مقدمة ابن خلدون: ٤٨٩.

(2) ينظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ١٢.

(3) ينظر: أرسطو، المعلم الأول، ماجد فخري، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٩٥٨م: ٩، ويمكن التمييز عند علماء المسلمين بين موقفين: موقف المعجبين به، الباحثين عن تفاصيل حياته العجيبة، وأغلبهم كتاب التراجم والطبقات، وموقف المنتقدين المهونين من شأنه وأغلبهم من علماء الإسلاميات، خاصة الفقه والأصول، وكذا الأدب؛ فأبو البقاء العكبري (٦١٦هـ) شارح ديوان المتنبي، علَّق علىٰ بيت لأبي الطيب ذكر فيه «أرسطو»، اعتبر فيه العكبري أرسطو حكيم الروم (ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري، ضبطه وصححه مصطفىٰ السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٨م: ٢/ ١٦٠). أما ابن النديم (٤٠٠ هـ) فترجم اسم «أرسطوطاليس» بمحب الحكمة و«الفاضل الكامل»، واعتبره بليغ اليونانيين ومترسلهم وأجل علمائهم عالي المرتبة في الفلسفة، عظيم المحل عند الملوك. (الفهرست، ابن النديم، تحقيق رضا تجدد، إيران، ١٩٧١م: ٣٠٧). أما صاعد الأندلسي (٤٦٢ هـ)، فترجم اسمه بـ «تام الفضيلة» نقلًا عن المسعود وذكر أن أفلاطون كان يسميه «العقل»، إليه انتهت فلسفة اليونانيين، وهو خاتمة حكمائهم وسيد علمائهم (طبقات الأمم، صاعد الأندلسي، =

وتكاملها في عقله، في كتابه «قصة الحضارة»، إلىٰ درجة تقرِّبه من الكمال أو التأليه[1]!

= تحقيق حياة العيذ بوعلوان، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥م: ٧٦-٧٨). ونقل ابن أبي أصيبعة (٦٦٨ هـ) عن ابن جلجل في كتابه عن أرسطو، أنه فيلسوف الروم وعالمها وجهبذها ونحريرها وخطيبها وطبيبها (طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، شرح وتحقيق نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٥م: ٨٦-٨٧)، كما نقل ابن أبي أصيبعة تفاصيل أخرىٰ عن شخصية أرسطو نقلًا عن المؤرخ المبشر بن فاتك، هي بنظرنا من بعض الأوصاف التي نجدها في بعض الآثار عن الرسول ﷺ، مما يثبت رغبة بعض المؤرخين النفسية واللاشعورية في إضفاء بعض صفات الحكمة والنبوة علىٰ أرسطو!! (طبقات الأطباء: ٩٠). أما طاش كبرىٰ زاده (٩٦٨ هـ)، فذكر بعض معتقدات اليونانين حول فيلسوفهم أرسطو؛ إذ يعتقدون أن قبره يصحح فكرهم ويزكي عقولهم (مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، أحمد بن مصطفىٰ، المعروف بـ:طاش كبرىٰ زاده، أعد كشافاته: كامِل كامل بكري، وعبد الوهاب أبو النّور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٨م: ٣١٦، ٢٩٤)؛ أمَّا الشهرستاني، فاعتبره المقدَّم المشهور والمعلم الأول والحكيم المطلق، وشبهه بواضع النحو وواضع العروض في المعارف الإسلامية (الملل والنحل: ٣٧)؛ أما من الذين هونوا منه وانتقدوه؛ فنجد ابن قتيبة (٢٧٦ هـ)؛ إذ لما عرض طريقة من طرق استدلال أرسطو في المنطق، عقَّب قائلًا: «وهكذا جميع ما في هذا الكتاب، ولو أن مؤلف حد المنطق بلغ زماننا هذا حتىٰ يسمع دقائق الكلام في الدين والفقه والفرائض والنحو لعَدَّ نفسه من البكم، أو يسمع كلام رسول الله ﷺ وصحابته لأيقن أن للعرب الحكمة وفصل الخطاب (أدب الكاتب، ابن قتيبة، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، د. ت: ٤-٥). وهاجم ابن تيمية (٧٢٨ هـ) أرسطو واتهمه بالشرك وعبادة الأصنام، وهاجم مقلديه، وكذب الأخبار التي تقول إن أرسطو كان وزيرًا لذي القرنين المذكور في القرآن (كتاب الرد علىٰ المنطقيين، ابن تيمية، تقديم: سليمان الندوي: ١٨٦-١٨٧)، وعلىٰ المنوال نفسه سار ابن قيم الجوزية (٧٥١ هـ)، تلميذ ابن تيمية؛ إذ هاجم أرسطو من حيث معتقده، ونقل عن ابن رشد في كتاب «مناهج الأدلة» بعض أفكاره وخطَّأه في الإلهيات كلها، وذكر الفرق الإسلامية التي ردَّت عليه؛ فأرسطو، بنظر ابن القيم، مُعَطِّل، مشرك، جاحد للنبوات والمعاد، لا مبدأ عنده ولا معاد، ولا رسول ولا كتاب (إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ابن قيم الجوزية، تحقيق محمد حامد الفقي: ٢٥٧-٢٦٣).

(١) عن: الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين، عباس أرحيلة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة رسائل وأطروحات، رقم ٤٠، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م: ٧٧.

وكان ابن الصلاح (توفي٦٤٣هـ) أشد المهاجمين للفلسفة والمنطق اليونانيين، والمنكرين لهما تعلُّمًا وتعليمًا، ولعلَّ غلبة طابع التحديث عنده علىٰ طابع عالم الأصول، أكسبه صرامة وحِدَّة في النظر إلىٰ تداخل المعارف الإسلامية بالمعارف اليونانية، وقد أصدر فتواه المشهورة بتحريم التعاطي للفلسفة والمنطق؛ ففي جوابه عن سؤال يتعلق باستخدام الاصطلاحات المنطقية في إثبات الأحكام الشرعية، وأسئلة أخرىٰ عن جواز تعلم الفلسفة والمنطق، وعن حكم من ضُبط «متلبسًا» بتعلمهما؛ أجاب ابن الصلاح بفتوىٰ لا تخطئ عين القارئ البصير تأثرها نفسها بالبناء المنطقي؛ إذ قال: «المنطق مدخل الفلسفة، والفلسفة شر، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه إباحة الشرع، ولا استباحة أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسَّلف الصالح وسائر ما يقتدىٰ به»[1]، أما عن رأيه في استخدام الاصطلاحات المنطقية في إثبات الأحكام الشرعية، أي في تداخل المنطق وعلم الأصول، وهو آلة استنباط الأحكام، فيعتبر ابن الصلاح ذلك «من المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية افتقار إلىٰ المنطق أصلًا»، ويهاجم المنطق والمشتغلين به، ويهوِّن من كفايته المنهجية وقيمته المعرفية، ويقول: «وما يزعمه المنطقي بالمنطق من أمر الحد والبرهان ففقائع قد أغنىٰ عنها الله كل صحيح الذهن؛ لا سيَّما من خدم نظريات العلوم الشرعية، ولقد تمت الشريعة وعلومها، وخاض في بحر الحقائق والرقائق علماؤها؛ حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة، ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان»[2].

ودعا ابن الصلاح إلىٰ عدم السماح بالتعلم في كتب أصول الفقه الممزوجة بالمنطق اليوناني، وحرض السلطان علىٰ معلمي المنطق[3]! وقد كان لفتوىٰ

(١) فتاوىٰ ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد، تقي الدين عثمان ابن الصلاح، المطبعة المنيرية، بيروت، ١٩٧٠م: ٣٥.

(٢) نفسه: ٣٥-٣٦.

(٣) نفسه: ٣٢، ٣٦.

ابن الصلاح أثر بالغ في العالم الإسلامي؛ إذ أصبحنا نرىٰ بحثًا جديدًا في أول الكتب المنطقية المتأخرة وهو: هل يجوز الاشتغال بالمنطق أو لا يجوز[(١)]؟ وبرغم ما تتسم به هذه الفتوىٰ من تطرف، بل وسطحية في فهم المنطق والفلسفة، والمعارف الأجنبية بصفة عامة، وما قد توحي به من انغلاق وانطوائية سلبية؛ فقد وجدنا من علماء المسلمين، سواء من مؤرخي الفكر، أو علماء الأصول، والعلوم الشرعية بعامة، من احتذاها واقتنع بمضمونها جزئيًا أو كليًا، ونحن نسجل أن مشكلة تداخل المعارف الإسلامية والمعارف الأجنبية، ليست مشكلة فتوىٰ، أو قضية حلال أو حرام، بقدر ما هي عملية بحث ومدارسة ورسم لعلاقات بين المعارف، داخليًا أو خارجيًا، بناءً علىٰ تصورات نظرية ومنهجية موضوعية ونافعة؛ فطاش كبرىٰ زاده، بعدما هاجم الفارابي، وابن سينا، ونصير الدين الطوسي، اعتبر تعاطي الفكر اليوناني خروجًا عن الشرع، وعناية بترهات أهل الضلال، وتحريفًا لكلام الشريعة، واعتداء علىٰ حرمات الله وأنبيائه ورسله[(٢)]! وإلىٰ الرأي نفسه، أو أشد، ذهب معاصر طاش كبرىٰ زاده، جلال الدين السيوطي (توفي: ٩١١هـ)، فقال في مقدمة كتابه «صون المنطق»: «قد رأيت أن أصنف كتابًا مبسوّطا في تحريم المنطق علىٰ طريقة الاجتهاد والاستدلال جامعًا مانعًا، وبالحق صادعًا»[(٣)]! أما الفقيه الأصولي: الباجي، فقد وصف المشتغلين بالمنطق بالأغرار والجُهّال، واتهم بالإلحاد الكندي والرازي وغيرهما ممن يترجم أقوال اليونانيين ومذاهبهم[(٤)]، وانتقلت رياح فتوىٰ ابن الصلاح من المشرق إلىٰ المغرب، ووجدت

---

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ١٤٦.

(٢) مفتاح السعادة ومصباح السيادة، طاش كبرىٰ زاده، مطبعة حيدر آباد الدكن، ١٣٢٩هـ: ٢٠-٢١.

(٣) صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، جلال الدين السيوطي، تحقيق علي سامي النشار، مطبعة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٠م: ٣. ورغم تحمس النشار لرأي السيوطي، فإنه بنظرنا يمثل رد فعل نفسي غير علمي، ويعبر عن شدة المحافظة السلبية التي ميزت بعض علماء السلف والسيوطي من أبرزهم، وفي تحمس النشار ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ١٩٥.

(٤) ينظر: إحكام الفصول، أبو الوليد الباجي، تحقيق ودراسة عبد الله محمد الجبوري، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م: ٤٥٩.

بيئة مواتية للنمو ضد تداخل المعارف؛ فأغلب المغاربة مالكية، والأثر معتمدهم، وليسوا بأهل نظر، لغلبة الطابع البدوي الغُفل عليهم، كما زعم ابن خلدون[1]؛ كل هذا جعل المغاربة يتضايقون من الفلسفة والمنطق، ويحكي المقري أنهم كانوا ينعتون كل متعاطٍ لهما بالزنديق، ويضايقونهم ويرجمونهم، بل ويقتلونهم ويحرقون كتبهم[2].

أما ابن العربي المعافري (توفي: ٥٤٣هـ)، الفقيه والأصولي المالكي المشهور؛ فبعد أن ألحَّ عليه تلامذته لاتخاذ موقف واضح وصريح من عملية إدخال الفلسفة والمنطق في العلوم الإسلامية، نصحهم بالاقتصار علىٰ العبارات الإسلامية والأدلة القرآنية، واعتبر مجهود الغزالي استثنائيًّا صعب المنال علىٰ كل واحد[3]، والغريب أنْ يصدر هذا الرأي من الفقيه ابن العربي، لما عرف عنه من انفتاح وقدرة علىٰ الاجتهاد والإبداع، بل لقد كان الفقيه من تلامذة الغزالي! وهذا الرأي المتردد أو المضطرب سيكرره تقريبًا، الفقيه الأصولي تقي الدين السبكي (توفي: ٧٧١هـ)، الذي اشترط في تعاطي الفلسفة والمنطق وإدخالهما في المعارف الإسلامية، رسوخ قواعد الشريعة في القلب، وامتلاء الجوف من عظمة النبي ﷺ وشريعة الإسلام وحفظ القرآن، والشيء الكثير من حديث رسول الله علىٰ طريقة المحدثين، والتمكن من فروع الفقه، فلما يصل الباحث المسلم إلىٰ هذه الدرجة من العلم، واحتاج لشيء من الفلسفة والمنطق عليه التعاطي لهما ما أمكن، دون مزجهما مع المعارف الإسلامية، وهذا رأي -بنظرنا- فيه تخليط وتحايل وتعجيز[4].

---

(١) مقدمة ابن خلدون: ٤٥٧، ونحن لا نسلِّم لابن خلدون بهذا الادعاء، وقد ناقشناه في كتابنا المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي، مساهمة في النقد، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م: ١٠٩.

(٢) نفح الطيب: ١/ ٢٠٥.

(٣) العواصم من القواصم (تحت عنوان: آراء أبي بكر بن العربي الكلامية)، ابن العربي، تحقيق عمار الطالبي، طبعة الشركة التونسية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٤م: ٢/ ١٠٨-١٠٩.

(٤) معيد النعم ومبيد النقم، تاج الدين السبكي، طبعة ليون، ١٩٠٨م: ١١١-١١٢.

وإذا كانت هذه الآراء المتعصبة صدًى لفتوى ابن الصلاح في جزء كبير من مظاهرها، فقد ظهر علماء أصوليون انتقدوا تداخل علم أصول الفقه مع المعارف اليونانية، لكن بناءً على معطيات علمية دلالية أو تداولية؛ فعالم الأصول الأندلسي أبو إسحاق الشاطبي لما أقرَّ بشرعية التداخل، في العلوم الإسلامية[1]، ومثَّل بتداخل اللغويات والأصوليات[2]، رفض ربط الأصول بالمنطق، أو إدخال المنطق في القضايا الشرعية[3]، بناءً على تصور نظري وعملي، يرى أنَّ أي مسألة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، ولا تفيد آدابًا شرعية، أو لا تكون عونًا في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية، والذي يوضح ذلك أن هذا العلم، أي علم الأصول، لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيدًا له، ومحققًا للاجتهاد فيه، فإن لم يفد ذلك فليس بأصل له[4]، فالشاطبي في هذه الحالة، يتعامل مع المعارف الخارجية بنوع من «النفعية»، أي يستخدمها في الحالة التي تفيده، وعندما يكون العكس يعتبرها حشوًا ومما لا يحتاج إليه[5]، وعلى كل حال، ليس صعبًا ملاحظة تضايق الشاطبي من علوم الأوائل، وتقليله من أهمية الأدوات الفلسفية والمنطقية في تحصيل المراد من المطالب الشرعية، وقد حاول بعض الدارسين تفسير رفض الشاطبي لتداخل العلوم الإسلامية، وخاصة علم أصول الفقه، مع العلوم اليونانية، خاصة الفلسفة والمنطق، واعتبر أنَّ الأمر ليس ضيقًا في الأفق الفكري، أو تشديدًا تجاه بعض المعارف الإنسانية أو العلوم العقلية والطبيعية، بل الغرض المهيمن على موقفه لا يفهم إلا في ضوء المقصد الأكبر من مشروعه العلمي؛ وهو إعادة تأسيس صرح الشريعة من جديد، بما يحقق الاتفاق ويخلص أسباب الخلاف، سواء بين الخاصة والعامة أو بينهم جميعًا، لما أصاب علوم

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة: ١/ ٥٨، ٦٠ و٤/ ٨٥، ٧٨.

(٢) نفسه: ٤/ ٨٥.

(٣) نفسه: ٤/ ٢٥٠، ٢٥١.

(٤) نفسه: ١/ ٢٩.

(٥) ينظر: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: ٥١٣.

الشريعة من تشويه أعاق فهم مقاصدها، بسبب إقحام تلك المعارف التي هي أشبه بالألغاز والطلاسم، يصعب فهم الخواص لها، بله العوام، فلا بد إذن لرفع الغموض ودرء الالتباس، من توفير الشروط المنهجية لضمان الفهم وإدراك المقاصد، ثم التحول إلىٰ التطبيق والعمل والاشتغال، يشترك في ذلك الجمهور والخواص، من خلال تجربة حية ومتفاعلة مع الشريعة، في إطار الالتزام بمقتضيات التكليف، والامتثال لخطاب الله ﷻ[1].

وإلىٰ جانب المتأثرين بفتوىٰ ابن الصلاح وكذا علماء الأصول الذين حاولوا اتخاذ مواقف علمية ومنهجية من الفلسفة والمنطق اليونانيين، ظهر فريق أصبح يستثمر بصراحة آليات المنطق في المباحث الأصولية، كان أبرزهم الفقيه الحنفي

---

(١) ينظر: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: ٥٦٤، وبرغم هذا التفسير، فإن القارئ لن يعدم أدلة توجس الشاطبي من المعارف الأجنبية بناءً علىٰ نزوعات نفسية محافظة، وخلفيات تصورية يراها مخالفة لمنزع اليونان في النظر والاستدلال ولمقلديهم، وهذا ما سيضيق، بنظرنا، من استثماره لآلية «المآل» في قراءة النص الشرعي وتأويله، وبالتالي التفاعل العقلي المجرد المفتوح مع هذا النص خصوصًا في دائرة المباح، أو ما يسمىٰ عند الأصوليين بالمسكوت عنه، فنجده بذلك يقوم بعملية ارتداد سلبية علىٰ مفاهيمه التي ابتكرها، وهذا ما يجعلنا ندَّعي أن الشاطبي لم يكن مقاصديًا إلا في نحته لمفاهيم المقاصد، أما التطبيق فكان محافظًا، علىٰ عادة سلفه، إلىٰ حدٍّ كبير، وهذا ما يفسر ذمَّه للبحث النظري (الموافقات: ٤/ ٢٣٤)، ورفض الجدل وربطه بالخصومة في الدين (الاعتصام، تحقيق أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م: ٢/ ٣٩٨)، ونقد المعتزلة، أهل العقل المتفلت بنظر الفقهاء المحافظين (ينظر: الموافقات: ٢/ ٢٣، ٣٥، ١٣١. والاعتصام: ٢/ ٣٩٨)، ونقد الرازي أبرز علماء التداخل (الموافقات: ٢/ ٣٥). وبهذا نستنتج أن الشاطبي، وبرغم الطابع المعرفي والمنهجي لمشروعه الأصولي، إلا أنَّه بقي وفيًّا للخط الذي رسمه الشافعي، وهو وضع الحدود بين المعارف الأصيلة والمعارف الدخيلة؛ لكن العجيب أن نجد أبا إسحاق نفسه يقع تحت تأثير المنطق، فليس صعبًا ملاحظة التقسيم المنطقي، كما هو معروف، في معالجته لمواد كثيرة، وفي أماكن مختلفة (ينظر: الموافقات: ١/ ٧٦، ١٤٥، ٢١٨، ٢٣٠ و٢/ ١٤، ٣٨، ١٢٠، ١٥٥، ٢٠٧ و٣/ ٥، ٣١، ٦٦ و٤/ ٢٤٧)، برغم أنَّا نجده ينتقد المسرفين في التفريع والتقسيم في بعض الأحيان (ينظر: نفسه: ٣/ ٦٢).

المصري الكافيجي، شيخ جلال الدين السيوطي، وذكره هذا الأخير في «صونه» وتحدث عن مساجلاته مع الفقهاء، عندما قال: «وقد علم الناس ما كان يقع بين شيخنا المذكور في الخطبة [يعني الكافيجي] وبين فقهاء الحنفية من كثرة التنازع والاختلاف في الفتاوىٰ الفقهية، ونسبتهم إياها إلىٰ أنها غير جارية علىٰ قوانين الفقه، وما ذلك إلا لكونه يخرجها علىٰ قواعد الاستدلال المنطقي»[1]، وكان عمل الكافيجي في حقيقته استلهامًا لآراء ابن حزم، الذي تحدثنا عنه سلفًا، وإن كنا لا ندري إن كان الفقيه المصري اطلع علىٰ رسالة «التقريب» لابن حزم، كما كان عمله اقتفاءً لأثر الغزالي، الذي لا نشك في اطلاعه علىٰ كتبه الأصولية المنطقية، ذلك أنَّه ذاع صيتها في هذا الوقت في الأندلس والمغرب الأقصىٰ وجل بقاع العالم الإسلامي، فكيف لا تصل إلىٰ مصر؟!

وكان الغزالي (توفي: ٥٠٥هـ) أبرز أصوليٍّ أعلن بجرأة قناعتَه بتداخل الآليات المنطقية بالمباحث الأصولية، مما عرَّضه لانتقادات لاذعة واتهامات خطيرة، كما كان مشروعه عرضة لعملية هدم معرفي ومنهجي، من دون اتهام ولا تقليل من تألُّقه الأصولي والفلسفي، أنجزها تقي الدين بن تيمية أبرز الأصوليين الفقهاء معارضةً لتداخل المعارف، وذلك ما سنعرض له في ما يلي.

١- مجهود الغزالي في الدعوة لتداخل المعارف:

برع أبو حامد الغزالي في علوم كثيرة، وعرف بالتصنيف في فنون متعددة، وكان بذلك من أذكياء العالم، بتعبير ابن كثير، في كل ما يتكلم فيه[2]، وكان الغزالي من كبار الأصوليين والفلاسفة الذين ساهموا بقسط كبير في تطوير البحث في قضايا الوجود والمعرفة الإسلامية، وكان تميزه علىٰ غيره من المفكرين المسلمين، بتقلبه في أطوار فكرية كثيرة ومتناقضة، وهذا ما أضفىٰ علىٰ أبحاثه إثارة خاصة، وكانت

---

(١) صون المنطق: ١٦.

(٢) البداية والنهاية، ابن كثير، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م، المجلد السادس: ١٢/ ١٧٣.

محل انتباه الدارسين والباحثين، من المادحين والقادحين، وكذا المحاربين والمتربصين[1].

فقد نحا الغزالي نحوًا في المعرفة والمنهج والبحث خالف علماء المسلمين، أو علىٰ الأقل، التيار الواسع منهم، ليس فقط في توجُّهاته الأخلاقية والصوفية، ولكن في أبحاثه الأصولية والنظرية وكذا التطبيقية، فقد نهج طريقة المتأخرين كما يسميها ابن خلدون، واعتبره رائدها، ثم تبعه الإمام ابن الخطيب، وتقوم هذه الطريقة علىٰ دمج المعارف الفلسفية والمنطقية بالعلوم الإسلامية[2]، وكان التوجه العام لعلماء المسلمين آنئذٍ هو رفض المنهج الإغريقي في التوليد المعرفي المنحصر -بنظرهم- في عمليات تأمل نظري، داخل منظومة منغلقة من الأحكام والمقولات، وأصروا علىٰ ربط المعرفة بالتجربة والملاحظة، كما رفضوا دعوىٰ فلاسفة الإغريق بكفاية العقل وقدرته علىٰ النظر في استقلال عن الوحي[3]، والغزالي لم يكن يجادل في الفكرة الأخيرة لهذا الاعتراض، وإنما محل الإشكال في الشق الأول المتعلق باستثمار الآليات المنطقية في المباحث الأصولية، في إطار بحث تداخلي، يقوم علىٰ التوسط والتوافق، مما عرف به التيار الأشعري، وهو من أبرز أساطينه، حتىٰ علىٰ مستوىٰ الاعتقاد، أو ما سماه الغزالي بـ «الاقتصاد»؛ إذ لا معاندة -بنظره- بين الشيء المنقول والحق المعتدل؛ هذا الحق المعتدل -أي العقل- هو الذي ثبت به الشرع[4]، ومن ثَمَّ فلا ضير في

---

(١) ذكر عبد الواحد المراكشي أن كتب الغزالي لما وصلت إلىٰ الأندلس، أمر علي بن يوسف بإحراقها، وهدد بالوعيد الشديد من وجد عنده شيء منها، واشتد الأمر في ذلك، ينظر: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٦٣م: ١٧٣.

(٢) لم يُخْفِ ابن خلدون تضجرَه من هذا المنهج التداخلي، فنسبه إلىٰ مذاهب المبتدعة، ينظر: مقدمة ابن خلدون: ٤٦٦.

(٣) ينظر: إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلىٰ الرؤية التكاملية: ٩١.

(٤) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، مكتبة الجندي، القاهرة، دون تاريخ: ٨-٩.

الاستعانة بما أنتجه العقل الإنساني من المناهج والآليات للوصول إلىٰ الحق أو الصواب.

وقد تأثر الغزالي، في منهجه التداخلي، بشيخه الجويني، إمام الحرمين، الذي درس عليه في نيسابور، ولازمه لمدة كافية، وكان من تلامذته المبرَّزين، وكان يصفه الشيخ بالبحر المغدق[1]! وكان الجويني من أوائل الأشاعرة الذين أدخلوا في علم أصول الفقه بعض القواعد والأسس التي تضمنها الأرغانون الأرسطي، والتي تتعلق بالأقيسة أو الحجج أو المقدمات العامة التي عرضها أرسطو في كتاباته المنطقية، ويشهد علىٰ ذلك كتابه «البرهان في علم أصول الفقه»؛ فقد حاول فيه إمام الحرمين استعمال المصطلحات المنطقية في الاستدلالات الفقهية، مثل ما نجده في دراسته لمباحث الألفاظ والمعاني والعلل والقياس، وهذا ما أكَّده الجويني في مقدمة كتابه «الإرشاد»، معتبرًا مسلكه هذا مشتملًا علىٰ الأدلة القطعية والقضايا العقلية[2]، فبفضل إمام الحرمين نشأت علوم المنطق في الملة وقرأها الناس[3]، وإذا كان الأثر المنطقي باهتًا في كتاب الجويني «الكافية في الجدل»، فإنَّ هذا بنظرنا، لا يُسَوِّغ إنكار تأثره مطلقًا بالمنطق اليوناني في أبحاثه الأصولية؛ ذلك أن هذا الأثر، وهذا التداخل بين المنطق والمباحث الأصولية ليس صعب الملاحظة في «البرهان»، خصوصًا من حيث التقسيم والترتيب والتبويب وتحديد

---

(١) ينظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٨م: ٤/ ٢٧١، وشذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي، المكتبة التجارية للطباعة، دون تاريخ، المجلد الثاني: ٤/ ١١، وطبقات الشافعية الكبرىٰ، تاج الدين السبكي، تحقيق: محمد الحلو، ومحمود محمد الطناحي، مطبعة عيسىٰ البابي الحلبي، دون تاريخ: ٦/ ١٩٦.

(٢) ينظر مقدمة: الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة، الجويني، نشرة محمد يوسف موسىٰ، وعبد العزيز عبد الحق، طبعة القاهرة، ١٣٦٧هـ: ٧-٨، وكتاب «الإرشاد» هو تلخيص لكتاب «الشامل»، الذي أوسع فيه الإمام القول، كما ذكر ابن خلدون، ينظر: مقدمة ابن خلدون: ٤٦٥.

(٣) مقدمة ابن خلدون: ٤٦٥.

دلالات الألفاظ والمصطلحات ومناقشة المخالفين والرد عليهم والرغبة في تحري الموضوعية والصرامة في البحث، كلها عناصر تؤيد فكرة أن الجويني كان من علماء التداخل البارزين بين المنطق والأصول، وكان أرضية خصبة انطلق منها حجة الإسلام الغزالي في أبحاثه الأصولية، وهذا عكس ما تذهب إليه الدراسات الرافضة لتداخلية الجويني، بناءً علىٰ معطيات لا نراها مقنعة[١].

وقد سار الغزالي علىٰ منحىٰ شيخه إمام الحرمين، كما ذكر ابن خلدون[٢]، والمُطَّلع علىٰ التراث الأصولي لحجة الإسلام سواء في «شفاء الغليل»، أو في «المستصفىٰ»، أو في «المنخول»، أو تراثه الاعتقادي والسياسي كما في «الاقتصاد في الاعتقاد»، ونقده للتيارات الباطنية، ورده علىٰ الفلاسفة، سيلمس هذا المطلع من دون عناء كبير، حضور الجويني، سواء بآرائه التداخلية في البحث، أو الربط بين المعارف[٣]، فكتاب «المنخول» مثلًا، وكما ذكر الغزالي نفسه، هو تلخيص لما ذكره إمام الحرمين في تعاليقه، من غير تبديل ولا تزييد في المعنىٰ ولا تعليل، ما خلا تكلفًا في تهذيب الكتاب وتقسيم فصوله وتبويب أبوابه[٤].

---

(١) مقدمة: الكافية في الجدل، فوقية محمود حسين، مطبعة مصطفىٰ عيسىٰ البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م: ٣، ٤، وينظر أيضًا: «مكونات فكر الغزالي»، محمد عابد الجابري، ضمن: أبو حامد الغزالي، دراسات في فكره وعصره وتأثيره، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم ٩، ١٩٨٨م: ٥٦.

(٢) مقدمة ابن خلدون: ٤٦٦.

(٣) ينظر: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: ٤٣٩.

(٤) المنخول من تعليقات الأصول، أبو حامد الغزالي، حققه، وخرج نصه وعلق عليه: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م: ٤٠٥. كما يمكن أن نلمس حضور الجويني في تراث الغزالي في معالجته لقضايا تقسيم العلم كما في «المعيار»، و«المستصفىٰ»، ومصادر التشريع كالاستحسان، ومسائل الاجتهاد والتقليد والمصلحة والمقاصد، وقواعد فهم الأدلة، من حيث مفهوم النص، ودلالاته الإشارية، كما هو مفصل في «المستصفىٰ»، وآليات الاستدلال كالاستقراء والتجربة والملاحظة، كما نجد في «المعيار»، و«القسطاس المستقيم»، وبعض الأفكار المبثوثة في: المنقذ من الضلال، مكتبة الجندي، القاهرة، د. ت؛ ينظر مثلًا: =

وبناءً عليه، سعىٰ الغزالي في مشروعه الأصولي إلىٰ تطوير «المنهجية الأصولية»، بما هي متعلق علم أصول الفقه، وهي السبل النظرية والمسالك الإجرائية التي يسلكها الفقيه في ممارسته الفقهية[1]، واعتبر الغزالي عمله جديدًا؛ لأنه يسير علىٰ نمط من الكلام دخيل في علم الأصول[2]، كما أن هذا العمل بحث في منهج التفكير وطرق البحث، للتّوصل إلىٰ كيفية الوزن واستيفاء شروطه، لإبصار الحقّ والوصول إلىٰ اليقين[3].

ولما استشعر الغزالي جِدَّة البحث، وما قد يثيره من استغراب ودهشة عند عموم القراء، من حيث الأسامي والاصطلاحات والأمثلة، وأنواع الموازين التي اشتغل بها، اعترف بمسؤوليته في ابتداع ذلك كله، لكنه صرَّح بريادته في استخراجها من القرآن، عمدة نصوص المجال التداولي الإسلامي، ومن دون أن يمنعه هذا من الاعتراف بأن أصل هذه الموازين في أول أمرها عند الأمم الأخرىٰ، مع اختلاف في الأسامي، من اليهود والمسيحيين، وكذا اليونان، وقد تعلموها بنظره من صحف إبراهيم وموسىٰ[4]، وهذا يعني أن أصول موازين الحق مشتركة بين الأمم، متىٰ ظفرنا بها أمكن استثمارها في كل المعارف والمجالات علىٰ تنوعها واختلافها، وهذه هي المبررات النظرية والمنهجية التي جعلت الغزالي يقتنع بتداخل المعارف، من خلال مزج المنطق بأصول الفقه، لتطوير مباحث الفقه، والرفع من كفاية الفقيه في الاستدلال والاستنباط؛ فالنظر في الفقهيات لا يباين

= ٣٧-٣٨ و٨٠-٨١. ففي هذه المباحث كلها نلحظ تأثيرات الجويني بارزة، وكذلك خلفيته في تداخل المعارف تكاد تكون الإطار العام الرابط بين تلك المسائل والقضايا.

(١) المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، حمو النقاري، سلسلة بدايات، الدار البيضاء، الطبعة الأولىٰ، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م: ٧.

(٢) المستصفىٰ في علم الأصول، أبو حامد الغزالي، طبعه وصحَّحه محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م: ١٨.

(٣) القسطاس المستقيم، أبو حامد الغزالي: ٣٢.

(٤) نفسه: ٦٧.

النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه وعياره، بل في مآخذ المقدمات فقط[1]، وعليه: سعىٰ الغزالي إلىٰ تحقيق تداخل القواعد المنطقية مع المتون الإسلامية، خاصَّةً في علم أصول الفقه الذي اعترف الغزالي بقدرته التداخلية في مقدمة «منخوله»[2].

وجاءت مقدمة «المستصفىٰ» لتبرز موضع المنطق في مشروع الغزالي التداخلي، الذي كان قد شرحه في كتابيه «المعيار»، و«المحك»؛ وهي مقدمة ليست من «جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلًا، وحاجة جميع العلوم النظرية إلىٰ تلك المقدمة كحاجة أصول الفقه»[3]؛ ذلك أن المقدمة ذات طابع منهجي، وتقوم علىٰ المنطق واستدلالاته ومقتضياته، والمنطق ميزان، والميزان يشترك فيه الناس جميعًا، وكذا المعارف؛ فهو إذن مدخل مشترك بين العلوم كلها، فجدواه تشمل جميع العلوم النظرية العقلية منها والفقهية كما ذكر في مواضع كثيرة من «معياره» و«محكه» و«مستصفاه» و«قسطاسه»، وحتىٰ في كتبه التي رد فيها علىٰ الفلاسفة؛ إذ اعتبر المنطق قانونًا لتمييز صحيح الحدود والقياس عن فاسدهما؛ فهو الميزان والمعيار للعلوم كلها[4]، وهو أيضًا كتاب النظر أو كتاب الجدل أو مدارك العقول، وهجر

(١) معيار العلم في فن المنطق، أبو حامد الغزالي.

(٢) مقدمة: المنخول من تعليقات الأصول: ٤.

(٣) المستصفىٰ في علم الأصول: ١٠.

(٤) مقاصد الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٠م: ٣. وقد اعترض ابن رشد علىٰ تصور الغزالي للمقدمة المنطقية، وخطَّأه في أماكن كثيرة، كما اعترض عليه في استعمال المنطق اليوناني في المجال الفقهي؛ فكان كتاب «الضروري» تلخيصًا للمستصفىٰ، ونقدًا واعتراضًا عليه (ينظر: الضروري في أصول الفقه، ابن رشد، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م: ٣٧-٣٨). ويسمي طه عبد الرحمن هذه العملية التي قام بها الغزالي بـ «تفقيه المنطق»؛ أي إدخال المنطق إلىٰ علم أصول الفقه، وإدراج النموذج النظري الفقهي في نصوص العقليات (ينظر: «مشروعية علم المنطق -ب-»، طه عبد الرحمن، مجلة المناظرة، السنة الأولىٰ، العدد الثاني، جمادىٰ الأولىٰ، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م: ٩٨).

ألفاظ المتكلمين والأصوليين، وأخرجها بعبارات المنطقيين، ووضعها في قوالبهم، بل يعترف الغزالي، بأنه اقتفىٰ أثرهم لفظًا لفظًا، لمناظرة الفلاسفة بلغة المنطق التي اعتقدوا بأنهم أولىٰ بها من الأصوليين والمتكلمين! والغزالي واحد منهم[1].

ولا يهمنا في عملنا هذا توظيف الغزالي للمنطق في سجاله الفكري مع الفلاسفة[2]، ولكن يعنينا مجهوده لرفع الاستدلال الشرعي إلىٰ مستوىٰ اليقين عبر الأقيسة المنطقية، وهذا ما سار عليه من جاؤوا بعد الغزالي؛ إذ أصبحت المقدمات المنطقية بين يدي كتب أصول الفقه بمثابة الأداة أو المنهج الذي يتبعه الأصولي لعرض مشكلاته ودراستها، بعدما كانت المباحث اللغوية هي التي تتصدر مقدمة كتب أصول الفقه.

واشتغل مشروع الغزالي في التداخل علىٰ مستويين: مستوىٰ الجدل

---

(١) تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠م: ٨٥. وهذا المنهج لم يتبعه الغزالي في كل كتبه، بل وجدناه في «محك النظر»، لم يخرج عن اصطلاح الفقهاء، وفضله علىٰ مصطلحات النحويين والمتكلمين والمناطقة، برغم أن الكتاب في المنطق، وهذا الأمر نجده خصوصًا في القسم الأول من الكتاب، وهو قسم القياس، أما القسم الثاني، الذي هو قسم الحد فيكاد يكون منطقيًا، وهذا ما يزيد التأكيد علىٰ أنَّ توالي صدور كتب الغزالي كان يوازيه تطوير مشروعه التداخلي بالتخلص من المصطلحات المنطقية والفلسفية لفائدة مصطلحات من نحته وإبداعه؛ ففي «معيار العلم»، وهو سابق علىٰ «محك النظر»، أكد قوله في «التهافت» أي مناظرة الفلاسفة بلغتهم والسير علىٰ حكم اصطلاحهم، حتىٰ يفهموا ما يقال، ويرد علىٰ ما ادعوه في الإلهيات والطبيعيات والرياضيات (ينظر: معيار العلم: ٢١٠ وما بعدها)؛ فاستعماله لتلك المصطلحات كان لغرض محدد وحسب!

(٢) هذا التوظيف المشروع الذي قام به، بنظرنا، الغزالي ويمكن أن يقوم به غيره، هو الذي حدا ببعض الباحثين إلىٰ إصدار أحكام قاسية علىٰ أبي حامد، لمَّا فَصَل الفلسفة عن المنطق، بل وهاجمها بآلياته؛ فاتهمه بتكريس التقليد وتقنينه وضبطه ضبطًا معقولًا! وهو حكم لم يتبيَّن الأبعاد المعرفية والمنهجية لمشروع التداخل المعرفي الذي كان الغزالي بصدد إنجازه (ينظر: «بين ابن حزم والغزالي: المنطق الأرسطي»، سالم يفوت، ضمن: أبو حامد الغزالي، دراسات في فكره وعصره وتأثيره: ٧٩).

والاعتراض، علىٰ ما شاع بين الأصوليين من مقولات وأفكار حول المنطق، ومستوىٰ التأسيس والتأصيل لمنهج تداخل المنطق والعلوم الإسلامية، من خلال مؤلفات مختلفة، تراوحت بين الاختصار والتطويل وتنويع أساليب التبليغ والإيصال، بناءً علىٰ طبيعة المتلقي وقدراته في الفهم والتأويل، وكانت مقدمة «المستصفىٰ» أعمق ما وصل إليه مشروع الغزالي في التداخل، وهي في أساسها تلخيص لما بثه في كتابين سابقين، لم ينالا -بنظرنا- قبولًا حسنًا عند المتلقي في المجال التداولي الإسلامي، وهما «معيار العلم» و«محك النظر»، فقد أثقلهما الغزالي بالأمثلة المرتبطة بالمجال اليوناني حول الوجود والاعتقاد والعقل والنظر، رغم أن الغزالي ادعىٰ أنه حرَّك أصولا عظيمة بكتابه «المحك»[١]! أما «المعيار» فقد غلب عليه الطابع الفلسفي؛ إذ هو في جوهره تلخيص لما ذكره في كتاب «تهافت الفلاسفة»، وقد صرَّح فيه بأنه تعمَّد اعتماد اصطلاحات الفلاسفة لمناظرتهم[٢]؛ هذه الاصطلاحات الفلسفية هي التي أحدث تداخلها مع الاصطلاحات الإسلامية توترًا كبيرًا داخل المجال التداولي الإسلامي، مما سبق ذكره، وعليه لم يستطع الغزالي إقناع المتلقي العربي بأن كتابه معيار للنظر والاعتبار، وميزان للبحث والافتكار، وصيقل للذهن، ومشحذ لقوة الفكرة والعقل، كما لم يقنع تشبيهه المنطق بالنسبة إلىٰ أدلة العقول، بالعروض بالنسبة إلىٰ الشعر، والنحو بالإضافة إلىٰ الإعراب[٣]؛ فالكتب المنطقية الأولىٰ للغزالي لم تسعفه في ترسيخ توجهه التداخلي بين العلوم الإسلامية وعلوم اليونان، خاصة

---

(١) محك النظر: ١٤٥، ونود التنبيه إلىٰ أن «معيار العلم» سابق علىٰ «محك النظر» بتصريح الغزالي في المحك: ١٤٥، كما أن غلبة الطابع المنطقي علىٰ كتاب «المحك»، لا ينفي كثرة جوانبه الكلامية وأبحاثه الأصولية، خصوصًا في شرح قياس الدلالة والعلة، قبل شروع الغزالي في وضع الاصطلاحات المنطقية الجديدة، والاعتراض علىٰ مدارك الأقيسة الفقهية الموروثة (ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ١٣٥).

(٢) معيار العلم: ٣١.

(٣) نفسه.

«المقاصد»، و«المعيار» و«المحك»[1]، وهذا ما دفع بالغزالي إلىٰ تأليف كتاب تطبيقي، يختبر فيه أفكاره التداخلية بين المنطق والأصول، وهو كتاب «المستصفىٰ» فكتابه الأصولي السابق «المنخول»، ذكر الغزالي أنه نحا فيه إلىٰ التلخيص والإيجاز[2]، ولم يخرج فيه عن منهج التأليف التقليدي في الأصول، بل برز فيه شارحًا ومبرزًا لآراء بعض منظري علم الأصول والفقه، ومجتهدًا مقيَّدًا، وفي حدود ضيقة، كما شرح فيه آراء بعض منظري علم الأصول الأشاعرة كالباقلاني وإمام الحرمين، وردَّ علىٰ خصومهما من رواد المذاهب الأخرىٰ، خصوصًا أبا حنيفة النعمان، بغير قليل من التعصب والتحيّز لمذهب الشافعي! ذكرنا هذا لإخراج كتاب «المنخول» من دائرة كتب الغزالي التي تجادل وتؤسس لمشروعه في التداخل بين المعارف.

ومن غير الدخول في عملية ترجيح الكتاب العلمي الأخير الذي ألفه الغزالي في مشروعه التداخلي، هل هو «المستصفىٰ» أو «القسطاس المستقيم»[3]؟ فإنَّا نميل

---

(١) يذهب علي سامي النشار إلىٰ أن كتاب «مقاصد الفلاسفة»، هو أول مؤلفات الغزالي في المنطق، الذي عرض فيه علوم اليونان وأقسامها المعروفة: الرياضيات والإلهيات والمنطقيات والطبيعيات، وجُلُّ أفكاره المنطقية كرَّرها في «التهافت» (ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ١٣٣).

(٢) المستصفىٰ في علم الأصول: ٤.

(٣) ذكر محقق «المنخول» أن «المستصفىٰ» من الكتب التي ألفها الغزالي في آخر حياته العلمية (ينظر مقدمة: المستصفىٰ: ٢٧). وأما بروكلمان، فيذكر أنَّ «القسطاس المستقيم»، من آخر مؤلفات الغزالي (ينظر مقدمة: القسطاس المستقيم: ٩)، ولكن الذي يعنينا في هذه النقطة، أن الكتابين كانا سابقين علىٰ الكتب المنطقية التي شكلت المداخل النظرية والمنهجية الأولىٰ لمشروعه التداخلي؛ حيث شرح أهمية تداخل المعارف، واشتراكها في المنهج، وقدرة المنطق الاستدلالية، كل ذلك بغلبة الأمثلة المنطقية، وبحماسة كبيرة؛ ففي «المستصفىٰ» أحال الغزالي علىٰ «معيار العلم» و«محك النظر» (المستصفىٰ: ١٨). أما في «القسطاس المستقيم»؛ فقد أحال علىٰ «معيار العلم» و«محك النظر» في أكثر من موضع (القسطاس المستقيم: ٧٢، ٧٥)، كما أحال علىٰ كتب سابقة كثيرة كـ «جواهر القرآن» في أماكن كثيرة، الذي ذكر في «المستصفىٰ» أنه موجز لـ «إحياء علوم الدين»، كما أن «كيمياء السعادة» وسيطه (ينظر: المستصفىٰ: ٤ والقسطاس المستقيم: ٨١، ٨٩، ٩٠، ٩٢، ٩٣). كما أحال علىٰ كتاب «مفصَّل الخلاف»، وربما هو من كتب الغزالي المفقودة (القسطاس المستقيم: ٨٤)!

إلىٰ أن هذين الكتابين يمثلان مستويين مما انتهىٰ إليه مشروع التداخل عند أبي حامد، وقد اكتسب «المستصفىٰ»، بمقدمته في تداخل المعارف، شهرةً كبيرة؛ هذه المقدمة التي تكاد تحجب عنًّا الكتاب كله، ولا يوازيها، بنظرنا، إلا كتاب «تقريب المنطق» لابن حزم، من الوجهة المنهجية والمعرفية[١]، فهي في الحقيقة كتاب مستقل بذاته، ولن يتأثر كتاب «المستصفىٰ» كمصنف في أصول الفقه، لو فصلناها عنه، هذا ما ادعاه بعض الباحثين، وأرجع الأمر إلىٰ اضطراب الغزالي نفسه وتأرجحه بين مسالك الفلاسفة ومسالك الفقهاء[٢]، وبرغم اتفاقنا الجزئي مع

---

(١) لا ندري إن كان الغزالي قد اطلع علىٰ أفكار ابن حزم في التداخل المعرفي من خلال «تقريب المنطق»، وإن كنا نلمس روابط ووشائج تجمع بين تصوري العالمين في قضايا التداخل والعلاقة بين العلوم، وسبل الاستفادة من العلوم الأجنبية؛ هذا الرأي تعارضه دراسات كثيرة، وتلحّ علىٰ القطيعة بين العالمين، وتناقض المشروعين، برغم دفاعهما المتماثل عن المنطق (ينظر: «مكونات فكر الغزالي»، محمد عابد الجابري: ٥٧-٥٨، و«بين ابن حزم والغزالي»، سالم يفوت: ٧٠ و٣٨)، وهي دراسات حكَّمت الاختلاف الفكري بين العالِمَين؛ بين سلفية ابن حزم وظاهريته، وبين صوفية الغزالي وأشعريته وشافعيته، ولكن لمَّا نحكم المعطىٰ المنهجي، من خلال الانخراط في مشروع التداخل المعرفي، نرَ توافقًا كبيرًا بين المشروعين؛ أما طه عبد الرحمن فقد قام بمقارنة منهجية ومعرفية تثبت الاختلاف بين المشروعين؛ فبرغم أن الأمثلة الفقهية التي استعملها ابن حزم في معرض تناوله لقوانين المنطق، تُوهِم -بنظر طه- أنَّ ابن حزم سبق الغزالي في تقريب المنطق من جهة التفقيه، لكن هذا لا يصح؛ لأن محاولة ابن حزم هي علىٰ الحقيقة أقرب إلىٰ ما يسميه طه بـ «منطقة» الفقه منها إلىٰ تفقيه المنطق؛ ويستدل طه علىٰ ذلك الاختلاف الحاصل بين ابن حزم والغزالي من حيث آليات اشتغال تقريب المنطق؛ فابن حزم، وخلافًا لمجهوده في مسألة تبيين المنطق، اتجه في مسألة الربط بين الفقه والمنطق إلىٰ تأسيس الأول علىٰ الثاني، بدل العكس الواجب في حق التفقيه؛ ذلك أنَّه ألغىٰ مبدأ من مبادئ الفقه وهو «التعليل»، وانتقد «القياس الأصولي» أشد ما يكون الانتقاد، ورده إلىٰ القياس الذي لا يفيد إلا التخرُّص والظن، واستبدل به القياس الأرسطي الذي من شأنه عنده أن يخلع اليقين علىٰ أحكام الفقه؛ بينما الغزالي -بنظر طه- لم يكن هذا مذهبه في مسألة العلاقة بين الفقه والمنطق، بل إنه عمل في إدخاله المنطق إلىٰ علم الأصول علىٰ ملاءمته مع مقولات ومبادئ الفقه حتىٰ بدا المنطق باللباس الفقهي في أعماله بما فيها تلك التي خصها للمقاصد العقلية (ينظر: «مشروعية علم المنطق . ب .»: ٩٨-٩٩).

(٢) المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، حمو النقاري: ٢٢١-٢٢.

هذا الرأي، من حيث إن المقدمة تكاد تستقل بذاتها، وهذا ما عبر عنه الغزالي نفسه لما اعتبرها مقدمة لكل العلوم، بل ونصح قارئ «المستصفىٰ» بإمكانية قراءة الكتاب دونها لما قال: «فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب [يقصد «المستصفىٰ»] من القطب الأول، فإن ذلك هو أول أصول الفقه، وحاجة جميع العلوم النظرية إلىٰ هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه»[1]، برغم اتفاقنا الجزئي فإنَّا نسجل أن هناك ارتباطًا وثيقًا بين مباحث «المستصفىٰ» والأفكار النظرية والمنهجية التي تضمنتها المقدمة؛ ذلك أنَّ الغزالي قد ركَّز فيها معظم أفكاره المنطقية التي كانت مبثوثة في الكتب السابقة، ثم حوَّل مشروعه من الجدال والتأسيس إلىٰ مستوىٰ العمل والتطبيق، فاشتغل علىٰ علم أصول الفقه، وعمل علىٰ تحقيق تداخله مع المنطق بعدما فصله عن الفلسفة منذ انطلاقته في المشروع، ثم جرَّده في مقدمة «المستصفىٰ»، وطيلة تحليله ودراسته في الكتاب، تخفف من الأمثلة والتشبيهات اليونانية، وسيبرُز هذا المنحىٰ التداولي أكثر في «القسطاس المستقيم» وأدخل الغزالي تعديلات طفيفة جدًّا علىٰ ترتيب المباحث الأصولية؛ حيث قدم النظر في الأحكام علىٰ النظر في الأدلة، وقسم الكتاب إلىٰ أربعة أقطاب؛ الأول في الحكم، والثاني في المثمر، وهو الكتاب، والثالث في طرق الاستثمار، والرابع في المستثمِر وهو المجتهد، ويلحظ المطَّلع علىٰ الكتاب أنَّ المقولات المنطقية تخضع لعملية انسياب تدريجي، وهي تستشعر الخصام التاريخي المرير بين العلوم الإسلامية والمنطق علىٰ الخصوص، فجاء كتاب «المستصفىٰ» معتدلًا، علىٰ عادة الأشاعرة، في إجراء عمليات التداخل بين المعارف المعنية في حقل أصول الفقه، وانتبه له النقاد والأصوليون قديمًا وحديثًا، وعدَّه ابن خلدون من الكتب الأصولية الأربعة، التي هي أعمدة هذا العلم[2]، وخضع «المستصفىٰ» لعمليات اختصار وشرح وتعليق ونقد منذ تأليفه[3]، مما يبرز أهمية الموضوع الجديد الذي أثاره وهو

---

(١) المستصفىٰ: ١٠.

(٢) مقدمة ابن خلدون.

(٣) من الشروح والتلاخيص التي تبرز أهمية المستصفىٰ، ما قام به مخالفو الغزالي في المذهب =

تداخل المعارف، وإلا فهو لا يخرج عن الطابع العام والمعروف للتأليف في علم الأصول عند جل الفرق الفكرية والعلمية الإسلامية؛ خصوصًا في ما يتعلق بالدلالة، الذي لم يخرج فيه عن منهج الأصوليين المتقدمين كالشافعي[1].

وحاول الغزالي إقناع علماء المسلمين بإدخال المنطق في العلوم الإسلامية؛ لأنه القادر علىٰ رفع مستوىٰ العلاقات العلمية إلىٰ درجة الاستدلال العلمي والبرهاني، في إطار من الضبط والإحكام، سواء أكانت العلوم حسابية أم هندسية أم طبيعية أم فقهية أم كلامية؛ فللمنطق إذن عند الغزالي مكانة خاصة، وفائدته لا تقف عند حدِّ تعقيل العلوم النظرية، كما شاع منذ اليونان وعند مقلديهم، بل تتعداها إلىٰ العلوم العملية التي اشتغل هو نفسه بإدخال هذه الأداة الدقيقة فيها، ولما بلغ التعلق بالمنطق عند الغزالي هذا المبلغ، جاز عنده أن «يعاير» و«يحك» به كل معلوم أيًا كان، ولو كان خلق العالم، فتكون بذلك مظاهر الترتيب والنظام والتناسب الموجودة في هذا العالم وجهًا من وجوه إنزال قوانين المنطق عليه في إيجاده وفي إمداده[2]، ولو أنَّ الغزالي لم يختبر -بنظرنا- قناعاته المنطقية في علوم

= والفلسفة؛ فقد اهتم به المالكية فشرحه العبدري، ونكَّت عليه الإشبيلي، واختصره ابن شاس (ينظر: البحر المحيط: ١/ ١٢. وينظر: كشف الظنون: ٢/ ١٦٧٣). ومن الفلاسفة اشتهر تلخيص ابن رشد (ينظر مقدمة محقق الضروري في أصول الفقه: ١٨، وينظر أيضًا: «الإمام الغزالي وكتبه الأصولية»، علي حمداني مشيش، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، العدد السابع، ١٩٩٢م: ٥١). ووجد من المؤلفين من اختصر المستصفىٰ دون إحالة عليه، مثل مؤلف كتاب روضة الناظر وجُنَّة المناظر علىٰ مذهب الإمام أحمد ابن حنبل، ابن قدامة المقدسي (٦٢٠ هـ)، تحقيق عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤م، مقدمة المحقق: ٤٣.

(١) ينظر: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني: ٩١.

(٢) ينظر: «تجديد النظر في إشكال السببية عند الغزالي ونظرية العوالم الممكنة، طه عبد الرحمن، مجلة المناظرة، العدد الأول: ١١. كما يلحظ المطلع علىٰ «القسطاس المستقيم» إلحاح الغزالي علىٰ ترسيخ فكرة أن المنطق، الذي سيصبح «الميزان» في «القسطاس»، هو المدخل النظري والمنهجي الضروري لكل المعارف؛ فموضع استعماله في الغوامض لا ينحصر، وأكثر النظريات تدور عليه، كما ذكر (ينظر: القسطاس المستقيم: ٦٦، وينظر أيضًا: ٥٠، ٦٠، ٦٣، ٨٢).

كثيرة، للوقوف الحق علىٰ كفاية المنطق؛ التفسيرية، والتنسيقية، والتنظيمية، فإنَّ تطبيقاته علىٰ الأصول قد تفيدنا، إلىٰ حد كبير، في تقييم هذا العمل الفريد؛ فباستعمال المنطق حاول الغزالي تجاوز الالتباس الحاصل في استخدام الاصطلاحات النظرية والشرعية، أي تحقيق الاتساق في الاستدلال الشرعي علىٰ مستوىٰ المفاهيم والمصطلحات أو المضامين والنظريات؛ وعليه: يصبح المنطق الأرسطي -بنظر الغزالي- شرطًا أساسيًا في تكوين المجتهد، وفرض كفاية علىٰ المسلمين، ومن هنا يصبح الاستدلال الشرعي مؤسسًا علىٰ قواعد التدليل الأرسطية التحليلية، ولما يتخلص الفقه من أدلته الظنية ومن خطابيته، ويتأسس علىٰ أدلة يقينية، عبر هذه العمليات التداخلية التي أنجزها الغزالي، تكون نتائج الاستدلال الفقهي ذات طابع يقيني وقطعي! فما يسمىٰ قياسًا عند الفقهاء، أو قياس الشاهد علىٰ الغائب كما يسميه المتكلمون، لا يعتبر عند الغزالي قياسًا صُورِيًا صحيحًا، وإنما هو «تمثيل» غرضه تفهُّم الأمر الخفي بما هو الأعرف عند المخاطب[1]، وهذا استدلال غير منتج عند الغزالي، ولكي يصبح الاستدلال الفقهي منتجًا لا بد من ردِّه إلىٰ نمط من أنماط القياس المنطقي، وذلك عن طريق تعديل حكم الأصل، وتحويله إلىٰ قضية كلية تصبح المقدمة الكبرىٰ في القياس المنطقي، ويتم تعديل حكم الأصل عن طريق «حذف بعض أوصافه عن درجة الاعتبار حتَّىٰ يتَّسع الحكم، فإنَّ اتساع الحكم بحذف الأوصاف، وإن نقصان الوصف يزيد في الموصوف أي في عمومه»[2].

وعليه: يتضح لنا أن عملية التداخل التي قام بها الغزالي، بين المنطق وعلم أصول الفقه، علىٰ الخصوص، لم تكن بغرض تجاوز المنهج الأصولي، أو استبدال منطق اليونان به، كما اعتقد كثير من منتقديه، وإنما كان غرضه إصلاح القياس الفقهي، ونقد بعض تعاريفه الضيقة، وإلا فأول ما ابتدأ به مبحث القياس

---

(١) ينظر: معيار العلم: ١٢٣-١٢٤ ومناهج البحث عند مفكري الإسلام: ١٣٤.

(٢) ينظر: محك النظر، الفصل السادس من القياس: ٩٥، وينظر أيضًا: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني: ١٨٧.

في «المستصفىٰ» هو إثبات حجيته علىٰ منكريه[1]، كما سعىٰ إلىٰ إعادة تشغيل بعض آلياته باصطلاحات جديدة، مثلما فعل عندما اعتبر الحد الأوسط في القياس الأرسطي هو العلة الفقهية المعروفة، وذلك بارزٌ وكثير في مباحث العلة، سواء في «شفاء الغليل»، أو في «المستصفىٰ»، والأمر نفسه نجده في «معيار العلم»؛ فقد استبدل بلفظتي: التصور، والتصديق لفظتي: معرفة، وعلم، وعبَّر عن القضايا الكلية المجردة بالأحوال والوجوه؛ أي إنه استبدل كثيرًا من المصطلحات المنطقية بمصطلحات النحويين والمتكلمين والفقهاء، ولم يخرج كثيرًا عن مناظراتهم ومباحثاتهم وتدقيقهم في الاصطلاح، وهو المدخل الأول للاستيلاء علىٰ مجامع العلوم ومبانيها[2]؛ فقد عمل الغزالي علىٰ قلب المصطلحات المنطقية وتحويلها إلىٰ مصطلحات ذات قدرة تداخلية واندماجية في المجال الإسلامي، وهذا دليل علىٰ تمسكه الكبير بالمعاني التداولية التي تنتمي إلىٰ مجاله، واستثمار الجانب الشكلي والنسقي في المنطق، وبالرغم من تعريفه الحد بذكر ماهيته، مما سيعترض عليه ناقدوه، خاصة ابن تيمية، فإن الماهية، عندما يتم إدخال الحد في بنية المجال التداولي الإسلامي، ليست إلا الأسماء الشارحة والمعاني الموضحة للحد، أو المميزة له عن غيره؛ أي التي تفصل المحدود عن غيره[3]، وليست بالضرورة جوهره الباطني كما في الفلسفة الأرسطية، فلم تكن الماهية إذن، في إطار نظرية التداخل عند الغزالي، صورة عقلية مجردة ابتكرت أو نقلت بعيدًا عن المعنىٰ

---

(١) ينظر: المستصفىٰ: ٢٨٠-٢٨١، ٢٨٣. ولكن هذا لا ينفي وجود اضطراب في تصور الغزالي للقياس، واستثماره في أبحاثه، بين كتبه المنطقية المحضة، خاصة في «معيار العلم»، وكتبه التداخلية كـ «المستصفىٰ» و«القسطاس المستقيم»، وهذا ما خصَّص له المستشرق برونشفيغ دراسة خاصة عن القياس عند الغزالي (ينظر: مناظرات في أصول الشريعة: ٤٦٨-٤٦٩).

(٢) ينظر مثلا: «عناية الأصوليين بالمصطلح»، عبد الرحمن الزخنيني، ضمن: ندوة الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية، ندوة انعقدت أعمالها أيام ٨-٩-١٠ جمادىٰ الثانية ١٤١٤هـ/ ٢٣-٢٤-٢٥ نونبر ١٩٩٣م، منشورات جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، دون تاريخ: ٢/ ٤٤٧.

(٣) ينظر: المستصفىٰ: ١٤.

الديني، خصوصًا عند تطور مشروع الغزالي التداخلي في «المستصفىٰ»؛ أما في «المعيار»؛ فقد وجدنا مفهوم «الماهية» الأرسطي، هو المهيمن علىٰ تعريفه للحد، برغم إضافته الرسم باعتباره من أعراض الشيء المحدود وخواصه[١]، وربما هذا ما عرَّض تصور الغزالي التداخلي للنقد، خصوصًا في «المعيار»، مما سيضطره إلىٰ تغييره في «المستصفىٰ» كما ذكرنا، في إطار عملية تطويعه المنطق وآلياته للدراسات الفقهية، بما ينسجم ومضمونَ إلهيات المسلمين، ويحقق تداخلًا مثمرًا بين المعارف.

وعليه، فإذا كان الغزالي قد تلقف التعاليم المنطقية اليونانية كما أدخلها فلاسفة الإسلام إلىٰ الحقل الفكري الإسلامي العربي، فإنه قد بذل مجهودًا كبيرًا لتحقيق عمليات التداخل بين المعارف اليونانية والمعارف الإسلامية، بناءً علىٰ آليات تقريبية وتعليمية، فيها من الاستقلالية والعمق ما يجعلنا نخالف من يرىٰ الغزالي مجرد منبهرٍ بالصِّحة الصورية للنظرية القياسية الأرسطية كما اكتشفها في مؤلفات ابن سينا[٢]، بل كان الغزالي في مشروعه التداخلي يضرب الأمثال من الفقهيات؛ لأنها أقرب إلىٰ الأفهام كما ذكر[٣]، ويزيد في شرح منهجه التداخلي من خلال ضرب أمثلة توضيحية وتعليمية في «قسطاسه»؛ قائلًا لمخاطبه: «فلما رأيتك ورأيت رفاقك من أهل التعليم ضعفاء العقول، ولا تخدعهم إلا الظواهر نزلت إلىٰ حدِّك، فسقيتك الدواء في كوز الماء، وسُقْتُك به إلىٰ الشفاء، وتلطفت بك تلطف الطبيب

---

(١) ينظر: معيار العلم: ١٩٧-١٩٨.

(٢) ينظر: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني: ١٧٨، ٢٢٢.

(٣) القسطاس المستقيم: ٦٨. ويدخل هذا العمل فيما يسميه طه عبد الرحمن بمقتضىٰ التفقيه (ينظر: «مشروعية علم المنطق -ب-»: ٩٨). كما سلك الغزالي مسلكًا تداوليًّا آخر وهو «التحييد»، ومقتضاه الأول تبرئة المنطق من تهمة التعرض -من حيث الأصل والحقيقة- للأمور الدينية نفيًا أو إثباتًا، بل إنما هو علم يبحث في ترتيب الحدود وتراكيب الأدلة، ولا تعلُّق له بالحكم علىٰ المضامين، وهو براء من أغاليط الفلاسفة في الإلهيات، والمقتضىٰ الثاني للتحييد، هو تخطئة المفكرين للمنطق، لفساد أدلتهم العقلية، وإثبات الغزالي ألا تعلق للمنطق كوسيلة، بالدين كمقصد (ينظر: نفسه: ٩٧).

بمريضه، ولو ذكرت لك أنه دواء، وعرضته في قدح الدواء، وكان يشمئز طبعك عن قبوله، ولو قبلته، لكنت تتجرعه ولا تكاد تسيغه، فهذا عذري في إبدال تلك الأسامي وإبداع هذه يقر به من يعرفه، وينكره من يجهله»[1].

فهذا المنهج التقريبي في مشروع الغزالي التداخلي يضعف من قيمة الرأي الذي يريد أن يصور الغزالي برهانيًّا إلىٰ حد التجريد والصرامة، وأنه يرمي من خلال مشروعه إلىٰ تخليص الدليل وصورته من كل صلة أو تعلُّق بالمستدِل والمستدَل له، وبالغاية العملية أو العلمية من إنشاء الدليل، بحيث يصبح الدليل دليلًا للفكر عامة، وليس دليلًا للمستدل وحده، ويتحول من دليل منشأ من طرف مستدل معين ذي معارف واعتقادات وغايات معينة، يحاول التأثير في المستدِل له وتوجيهه، إلىٰ دليل أنشأه مستدِل عام وغير معيَّن وكأنه العقل المجرد[2]؛ فهذا رأي فيه تجاوز كبير، وإسقاط لكل الآليات التقريبية والتعليمية التي وظفها الغزالي في مشروعه التداخلي، وهي كثيرة جدًّا، وأشد الآليات التقريبية والتداولية في مشروعه التداخلي، الآلية العقدية التي يستحضر فيها متلقيًّا ممتلئًا بالاعتقاد في هذه الآلية؛ فهو يعتبر منهجه مستخرجًا من القرآن الذي تستخرج منه جميع أسرار العلوم[3]، وفيه موازين كل العلوم ومفاتيحها[4]، وهذه العلوم الموجودة في القرآن، ليست موجودة بالتصريح -بنظره- ولكنها موجودة فيه بالقوة، لما فيه من الموازين القسط التي تفتح أبواب الحكمة التي لا نهاية لها[5].

---

(١) القسطاس المستقيم: ٦٨.

(٢) ينظر: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني: ٢٠٦، ولم يكن الاستدلال عند الغزالي صوريًّا، بل هو في أصله عملية اجتهادية في الفقه الذي يعنىٰ بأفعال المكلفين؛ أي المتلقين، وفق منهج أصولي متعدد المستويات ومعروف عند أهله، وطابعه تداولي، أو «تسديدي»، يتداخل فيه العلم والعمل، ويساهم فيه المجتهد والمعنيّ بالحكم (ينظر: الاستدلال في معاني الحروف: ٥٠-٥١، ٥٨).

(٣) ينظر: القسطاس المستقيم: ٩٣.

(٤) نفسه: ٧٠.

(٥) القسطاس المستقيم: ٩١.

كما اعتمد الغزالي الآليات التداولية المعرفية واللغوية، التي برزت فيها قدرته علىٰ التصرف في المعارف الأجنبية، وضرب الأمثلة من داخل مجاله ومجال متلقيه، ويعتذر لقارئه عن ذلك قائلا: «والْتِماسي من المخلصين قبول معذرتي عند مطالعة هذه المحادثات، وفيما أثرته في المذهب من العقد والتحليل، وأبدعته في الأسامي من التغيير والتبديل، واخترعته في المعاني من التخييل والتمثيل؛ فلي تحت كل واحد غرض صحيح، وسر عند ذوي البصائر صريح»[1]؛ فقد عمل الغزالي في مشروعه التداخلي علىٰ فصل الفلسفة عن المنطق الذي لم يعد جزءًا منها أو مجرد مدخل لها، وبالتالي تخلص من إلهيات اليونان الملتبسة، التي كانت تغشىٰ المنطق عند دخوله الفضاء المعرفي الإسلامي؛ إذ انتقدها في قضايا الله والوجود[2]، وحاول وضع أصل للمنطق غير فلسفي، وسماه «الميزان» لتقريب فهمه واستيعابه إلىٰ المتلقي العربي؛ فأصله من القرآن؛ بل سماه «موازين القرآن» وهي في الأصل ثلاثة: ميزان التعادل، وميزان التلازم، وميزان التعاند، لكن ميزان التعادل ينقسم إلىٰ ثلاثة: إلىٰ الأكبر والأوسط والأصغر، فيصير المجموع خمسة[3]، والميزان عند الغزالي هو ميزان معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته[4]، وربط الموازين كلها بمنهج من مناهج الأنبياء، خاصة إبراهيم عليه السلام ومحمد ﷺ، وتعسَّف نوعًا ما في توجيه دلالات مجموعة من النصوص القرآنية لتوافق تصوره لتلك الموازين المتنوعة[5]، وهي في الأخير سلالم العروج إلىٰ

---

(١) نفسه: ١٠١.

(٢) ينظر: المنخول: ٥٩ وما بعدها؛ وهذا الموقف لا يختلف في شيء عن موقف الأشاعرة، أو غالبية علماء الإسلام، من مبحث المقولات؛ لارتباطه بالميتافيزيقا اليونانية، ولم يشذ عن هذا الموقف إلاَّ بعض الشراح المقلدين لما ذكره أرسطو في «ما وراء الطبيعة» (ينظر مقدمة كتاب: **المقولات**، ابن سينا، تحقيق إبراهيم بيومي مدكور، وزارة المعارف العمومية، القاهرة، ١٩٥٩م).

(٣) القسطاس المستقيم: ٤٦.

(٤) نفسه: ٤٣.

(٥) نفسه: ٤٩، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٩، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٥، ٦٦.

السماء، بل إلىٰ خالق السماء، وأصولها درجات السلاليم[1]، وميزة هذه الموازين أنها ذات طابع قطعي في نتائجها[2]؛ فالغزالي في مشروعه التداخلي كان ينحو منحىٰ تأسيسيًا وتأصيليًا من خلال ربطه المنطق «الميزان» بالنص المؤسس للمعرفة الإسلامية وهو القرآن، ثم إنه لم يأخذ باصطلاحات المناطقة كلية في كتبه المنطقية بل نحت لنفسه مصطلحات خاصة؛ مثل: التعاند، عوض القياس الشرطي المنفصل كما عند المناطقة، أو السبر والتقسيم عند المتكلمين[3]، أما في بعض كتبه الأصولية؛ فقد سار علىٰ نهج الفقهاء والمتكلمين خصوصًا في قضايا حقيقة العلم وحده وتقاسيم العلوم، وماهية العقل، ومراتب العلوم، ومآخذ العلوم ومصادرها[4]، والحقيقة أنَّ الغزالي لم يكن يتضايق من المباحث العقلية سواء في «المنخول» أو في «القسطاس المستقيم»، ولكن مقتضيات التداخل المعرفي جعلته يعمل علىٰ تطوير آلياته التداخلية؛ فبدأ بالتخفيف من اصطلاحات المنطقيين، وقام بعمل تطبيقي نموذجي في المستصفىٰ، وقدَّم الخلاصة النظرية والتطبيقية لمشروعه في «القسطاس المستقيم»، جاعلًا المعقول يستند إلىٰ المنقول لتكون القلوب أسرع إلىٰ القبول، ومحذرًا من جعل المعقول أصلًا والمنقول تابعًا ورديفًا[5].

وبرغم هذا المجهود الكبير في التداخل الذي قام به الغزالي، فليس عسيرًا اكتشاف شعور أبي حامد بالخطر وهو ينجز مشروعه، وهذا ما يجسِّد اضطرابه في مواقف كثيرة، وتناقض دعواه في قضايا متنوعة؛ فتناوله مثلًا لمادة القياس كان في أصله بحثًا في درجات صدق مقدماته وتمييز بعضها عن بعض، إلا أنَّا لا نكاد نتبيَّن موقفه الصريح من القياس ذاته، قبل بحث مقدماته؛ فمرة يدعو إلىٰ القياس الفقهي

---

(١) نفسه: ٦٣.

(٢) نفسه: ٦٦.

(٣) ينظر: محك النظر: ٥٢. ومعيار العلم: ١١٧.

(٤) ينظر: المنخول، مثلا: ٣٦-٥٠، وينظر: المستصفىٰ: ٦، ٢٤.

(٥) ينظر: القسطاس المستقيم: ١٠١.

كما نظر له الشافعي وقنّنه[1]، ومرة يدعو إلىٰ إبطاله[2]، وتعويضه بالميزان[3]، كما نراه يشيد بآليات اكتساب المعرفة من حس وتجربة[4]، وكان قد هاجم الرأي والعقل، وتعرض لأبي حنيفة، فقيه الرأي، في أكثر من موضع وأبطل منهجه[5]، وتارة نجده يميل إلىٰ التوسط والاعتدال، علىٰ عادة الأشاعرة في المعرفة والكلام[6].

وانتقد الغزالي معارضي مشروعه التداخلي، وتراوح رده بين الدعوة إلىٰ التسامح الفكري والهجوم علىٰ كل ناقد حقود بنظره؛ فهو يخاطب ناقده بقوله: «لا تنظر إلىٰ القول من ذات القول، بل من حسن صنعته أو حسن ظنك بقائله؛ فإذا كانت عبارته مستكرهة عندك، أو قائله قبيح الحال في اعتقادك، رددت القول وإن كان في نفسه حقًّا»[7]، وجاءت هذه الدعوة للتسامح والإنصاف بعدما وجهت له انتقادات لاذعة، وتعرض مشروعه للمضايقة في المشرق والمغرب، كما ذكرنا سابقًا، وزاد من حدة ذلك النقد امتلاء كتبه المنطقية الأولىٰ بالمقولات المنطقية وأمثلتها، واقتناعه المبالغ فيه بدور المنطق في خدمة المعرفة الإسلامية، دون استخدام الآليات التقريبية والتعليمية المناسبة لتحقيق مشروعه في التداخل المعرفي، وكان ردُّه علىٰ مخالفيه عنيفًا، يجسد تشبُّثه الأوَّليّ بالمنطق، وشرحه لدهشة المخالفين لمشروعه التداخلي؛ إذ قال: «ولعل الناظر بالعين العوراء نظر الطعن والإزراء، ينكر انحرافنا عن العادات في تفهيم العقليات القطعية بالأمثلة الفقهية الظنية،

---

(١) ينظر: المنخول: ٣٣٣-٣٣٧.

(٢) ينظر: القسطاس المستقيم: ٩٥-٩٦.

(٣) نفسه: ٩٣.

(٤) نفسه: ٧٧.

(٥) ينظر: المنخول، مثلًا: ١٥٢-١٥٣، ١٦١، ١٧٦، ١٧٨-١٧٩، ١٨٠، ١٨٤، ١٩٧، ١٩٨، ٢٢٠، ٢٩٩، ٣١٨. وينظر: القسطاس المستقيم: ٩٣.

(٦) ينظر: المنخول، مثلًا: ٧٢، ٧٤-٧٥.

(٧) القسطاس المستقيم: ٦٨.

فليكُفَّ عن غلوائه في طعنه وإزرائه، وليشهد علىٰ نفسه بالجهل بصناعة التمثيل وفائدتها، فإنها لم توضع إلا لتفهيم الأمر الخفي، لما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد، ليقيس مجهوله إلىٰ ما هو معلوم عنده فيستقر المجهول في نفسه»[1]، كما انتقد المتكلمين[2]، وأهل الباطن من المتصوفة الإسماعيلية علىٰ الخصوص[3]، في تصورهم المنهجي وموازنتهم في البحث والاستدلال، فنسب المتكلمين إلىٰ العوام، والباطنية إلىٰ الشيطان! وربط مشروعه التداخلي بضرورة الانعتاق من الألفاظ، والابتداء بتقرير المعاني في العقل أولًا، ثم إتباع المعاني الألفاظ[4]، وبذلك تتحقق الهداية في البحث والاستدلال[5]، ولا يخفىٰ ما في هذا التوجه عند الغزالي من رغبة في التخلص من طغيان المباحث اللفظية في جُلِّ العلوم الإسلامية، خاصة الأصول، والتفسير، واستبدالها بمباحث منطقية ذات كفاية عالية في الضبط والتحليل.

وبرغم ردود الغزالي وتوضيحاته لمشروعه في التداخل المعرفي، علىٰ سبيل الحوار والمسامحة الفكرية، أو علىٰ سبيل الهجوم والردود السجالية، فإن مشروع تداخل المعارف الذي أنجزه الغزالي قد بقي مفتوحًا في وجه النقد والاستدراك منذ زمانه إلىٰ اليوم، فقد اتهمه محاوره في «القسطاس المستقيم» بالتلبيس والتحريف، ولم يُسَلِّم له بدعاواه، وقال في وجهه: «فإني أظنك تستضعف عقلي وتلبِّس عليَّ، فتسمي القياس والرأي ميزانًا وتتلو عليَّ فوق ذلك قرآنًا، وأظن أنه بعينه القياس الذي يدعيه أصحابك»[6]، فهذا الشيعي الإسماعيلي الذي تحاور مع الغزالي، ينفي عن مشروعه في التداخل المعرفي الجدة والابتكار، ويقر له بالتغيير في

(١) معيار العلم: ٣٣.

(٢) ينظر: القسطاس المستقيم: ٨٢، ٩٩.

(٣) نفسه: ٧٤.

(٤) ينظر: محك النظر: ١١٩، ١٤٢.

(٥) جاء في المستصفىٰ: ١٨: «ومن قرَّر المعاني أولًا في عقله ثم أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدىٰ».

(٦) القسطاس المستقيم: ٩٤.

الأسامي والاصطلاحات وحسب، مما يطرح علىٰ مشروع الغزالي سؤال الإبداع! ثم التساؤل حول قدرة الغزالي علىٰ الانضباط التداولي والعلمي، اللازمَين لمقتضيات عمليات التداخل بين المعارف، وعلىٰ هذا الأساس، ذهبت بعض الدراسات المعاصرة إلىٰ أنَّ الغزالي لم يحترم تلك المقتضيات؛ إذ لم يتفطن مثلًا للتعارض الجوهري بين مبحث الدلالة الأصولي ومبحث الدلالة المنطقي، مما يدل علىٰ قصورٍ منهجي في تفكيره[1]؛ إضافةً إلىٰ أن الغزالي سعىٰ في مشروعه التداخلي إلىٰ إقامة بناء استدلالي منسق للشرعيات، وهي في جوهرها عقائد وشرائع، وهو أمر يكاد يكون مستحيلًا من الوجهة النظرية؛ ذلك أنّ الغاية من العقائد والشرائع علىٰ العموم ليست التماسك والاتساق، ولكن توجيه العمل حسب المقتضيات والأصول، بغضّ النظر عن وجود أنساق نظرية لها[2]! ولكن أعمق نقد يمكن توجيهه لإنجاز الغزالي هو استنكافه عن ممارسة النقد علىٰ الآليات المنطقية التي استثمرها في مشروعه التداخلي، لاختبار كفاياتها الإجرائية والتفسيرية في ذاتها، ثم في مجالٍ مغاير لمجالها وهو المجال التداولي الإسلامي؛ وخصوصًا ما يتعلق بقوانين النظرية القياسية الأرسطية، وهذا النقد هو ما أنجزه بالضبط ابن تيمية، فكان حسه النقدي أقوىٰ مما كان عند الغزالي؛ هذا النقد الذي غاب في مشروع الغزالي في التداخل المعرفي وهو الذي أوقعه -بنظرنا- في اضطراب فكري ونفسي، مما عرف عنه، فهدم فكرته عن المنطق باعتباره منهجًا من مناهج البحث الموصلة إلىٰ اليقين في جميع المعارف، وعاد يتلمس طريق المعرفة في الذوق والكشف الصوفيين[3]، في تجارب باطنية مغرقة في الطلاسم

(١) ينظر: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني: ١٤٥.

(٢) نفسه: ٢٢٢ (هامش رقم: ١٠٨).

(٣) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ١٣٨. وينظر أيضًا: «مكونات فكر الغزالي»، محمد عابد الجابري: ٦٦، إلا أن طه عبد الرحمن يذهب خلاف هذا الرأي؛ إذ إنه يرىٰ أن التجربة الصوفية التي عاشها الغزالي، كان من المفروض أن تصرفه عن الوثوق التام والاعتقاد الراسخ في المنطق علىٰ مقتضاه الصوري، لظهور تعلقها بطور في العقل يجاوزه طوره التجريدي الذي يقف =

والغموض، ومفتقدة لآليات الضبط والتَّحديد، فانهار العقل الغزالي المنطقي، بحسب نقاد مشروعه، المسكون بهاجس تداخل المعارف وتحقيق الترابط المثمر بينها، لصالح العقل الذوقي بطابع انطوائي ومنعزل، ولكن مشروع التداخل المعرفي في التراث لم يتوقف بنهاية الغزالي عالم التداخل، لفائدة الغزالي المربي والمتصوف والتائه، بل تلقفها من بعده علماء آخرون، واستمر النظر والتطبيق في هذه القضية مما نصادفه في كثير من كتب الأصول، علىٰ الخصوص، كما نجد مثلًا عند الرازي في «لبابه»، والآمدي في «مبينه»[(١)]، مما يحتاج إلىٰ دراسات وتحقيقات لا يتسع لها مجال كتابنا الآن، وسنكتفي بتناول مجهود ابن تيمية في نقد التداخل المعرفي كأبرز نموذج نقدي قادر علىٰ مطاولة حجة الإسلام أبي حامد الغزالي الذي فتح العلم والعقل والواقع، في الإسلام، علىٰ آفاق غير مسبوقة، لا ينكرها إلا جاحد.

٢- مجهود ابن تيمية في نقد تداخل المعارف:

تمهيد:

يكاد طابع الرد والنقد والنقض يكون هو الغالب علىٰ مجهودات ابن تيمية (توفي: ٧٢٨هـ)؛ إذ استهدفت كتبه كثيرًا من الفرق الكلامية واللغوية والفقهية والأخلاقية، وبذلك اكتسب مكانة خاصة داخل المذاهب الفقهية الأثرية، كالمالكية والشافعية والحنبلية، كما اعتبر أذكىٰ ما أنتجته المدرسة الحنبلية السلفية، وإن كان ليس حنبليًّا بالمفهوم الضيق للمذهب، برفقة تلميذه ابن قيم الجوزية، وعلىٰ هذا الأساس أحاطه مناصروه، من أهل الحديث علىٰ الخصوص، بهالة من

= عنده المنطق، إلا أنه ما انفك ينادي ببراءة المنطق عن كل شبهة عقدية، ويدعو إلىٰ تمام التمسك به (ينظر: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٨م: ٣٢١، ٣٢٢).

(١) ينظر: لباب الإشارات والتنبيهات، مرجع مذكور، والمبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، أبو الحسن الآمدي، تحقيق حسن محمود الشافعي، القاهرة، د. ت.

التبجيل والتقدير والتهويل، ولما كان أهل الحديث أكثر الفرق العلمية انتشارًا في المجال المعرفي الإسلامي، وأكثرها احتكارًا لعمليات التعليم والتوجيه، لارتباطهم بمصدر معرفي حيوي وخطير عند المسلم وهو الحديث النبوي، كانت هذه الفئة أكثر الفِرَق جدلًا وصراعًا مع الفرق الأخرىٰ، وكانت مقاومتها أشد لكل المعارف الوافدة علىٰ الثقافة الإسلامية، للمبررات التي ذكرناها عند عرضنا لفتوىٰ ابن الصلاح في تحريم المنطق والفلسفة[1].

ولو أنَّ ابن تيمية، لم يكن محسوبًا، علىٰ المحَدِّثين، بالمعنىٰ التخصصي الضيق، إلا أنَّه كان أكبر مدافع عن أهل الحديث، وكان لسانهم الناطق في مواجهة المعارف الوافدة[2]؛ فقد كان مجادلًا عنيفًا للمنطق الأرسطي؛ إذ اعتبره خروجًا عن بدهيات العقل ومبادئه الضرورية[3]، وهو لم يكتفِ بإبطال قواعده ورد أصوله، بل عمل علىٰ معارضته بقواعد وأصول أخرىٰ، تهدم دعوىٰ قدرة المنطق التداخلية مع جل العلوم، ومن بينها العلوم الإسلامية، كما اعتبر ابن تيمية تلك القواعد والأصول التي رسخها ودافع عنها، التنظير الحق لعملية الفهم، بصفة عامة، والفهم الشرعي بصفة خاصة[4].

وعليه، رفض ابن تيمية تداخل المعارف اليونانية مع المعارف الإسلامية، وانتقد المشَّائين من أتباع أرسطو، من المتفلسفة المسلمين، وكذا الأصوليين، وقَسَا عليهم كثيرًا، مما سنعرض له لاحقًا، وأظهر اطلاعًا واسعًا علىٰ مذاهبهم

---

(١) ينظر: القسم الثاني: تمهيد تفصيلي: علم أصول الفقه أو الفكر الأصيل.

(٢) يشيد ابن تيمية بأهل الحديث؛ لأنهم -بنظره- أشد الناس اتباعًا للرسول ﷺ، وأقلهم اختلافا من جميع الطوائف، ثم من كان إليهم أقرب من جميع الطوائف المنتسبة إلىٰ السنة كانوا أقل اختلافًا، وأما اختلاف الفلاسفة فلا يحصره أحد! ينظر: الرد علىٰ المنطقيين، ابن تيمية، منشورات إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، الطبعة الثانية، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م: ٣٣٤.

(٣) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ١٢١.

(٤) ينظر: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني: ٨٧.

وأفكارهم وطرق تفكيرهم، مما يعز وجوده عند غيره من الفقهاء والمحدثين[١].

وكان ابن تيمية ينطلق في نقده من إيمانه بتعدد طرق معرفة الحق؛ فعاب علىٰ بعض نُظَّار المسلمين الاقتصار في معرفة المطلوب علىٰ طريق واحد، خاصة طريق المنطق والاستدلال الأرسطي وادِّعاء أن لا طريق إلا هو، في حين للناس طرق أخرىٰ[٢]؛ فحتىٰ الفلاسفة المشاؤون الذين يدعون معرفة الطريق الأوحد، ويدَّعون اتبعاهم المعلم أرسطو، وهم أصحاب المنطق، فإنهم ليسوا أمة واحدة لها مقالة في العلم الإلهي والطبيعي وغيرهما، بل هم أصناف متفرقون، وبينهم من التفرق والاختلاف ما لا يحصيه إلا الله[٣]، كما سلك ابن تيمية في نقده مسلك تهوين أساليب الجدل والمنع والمعارضة التي تكلفها النظار المقلدون من أهل العلوم الوافدة[٤].

وترك ابن تيمية، بما كتبه عن المنطق، تراثًا نقديًا ثمينًا، أبرز فيه قناعته الراسخة باستقلال العلوم الإسلامية، وعدم حاجتها إلىٰ تداخل مع العلوم الأجنبية، وقام بمحاولة نقدية فريدة في العصور الوسطىٰ؛ إذ سلك مسلكًا نقديًا وتحليليًا، لظاهرة تداخل المعارف، تجاوز آليات الشرح والتعمق والتفسير التي سلكها غيره، كما رأينا عند الغزالي، وكانت محاولته النقدية تعبيرًا عن هاجس الباحثين المسلمين، الذين استفزهم العتاد النظري والفلسفي والمنهجي الأجنبي، فسعوا إلىٰ استفزاز الإمكانات الباطنية للعقل المسلم، والحرص علىٰ استرجاع الذات الأصلية وتطويرها، وقبل هذا ممارسة عمل نقدي جريء للمعرفة الأجنبية، لم يخلُ من التعصب والتحيز، والإنكار الساذج لإمكانية التداخل والتفاعل بين الاجتهادات الإنسانية بعامة.

---

(١) الرد علىٰ المنطقين: ٣٣٥-٣٣٦.

(٢) نفسه: ٣٣١.

(٣) الرد علىٰ المنطقين: ٣٣٢.

(٤) ينظر: مناهج البحث عند مفكر الإسلام: ٢٠٤-٢٠٥.

ولا سبيل إلىٰ إنكار أن النهضة العربية المعاصرة مازالت في جزء كبير منها، تعتبر ابن تيمية منطلقها وإليه تعود، سواء في بعدها العقلي الفلسفي أو النقلي الديني[1]، وهذا ما يجعل دراسة مجهود ابن تيمية في نقد التداخل المعرفي، مدخلًا أساسيًا لتحليل الأفكار المعاصرة حول العلاقات بين العلوم، بل والعلاقة مع الآخر، في بعدها المعرفي والمنهجي؛ لأنَّ كثيرًا من أفكاره مازالت تمارس فعلها وتأثيرها في حياتنا العلمية والثقافية إلىٰ اليوم.

أ- خصائص نقد ابن تيمية:

وعليه تصدَّىٰ ابن تيمية لعمليات التداخل التي أنجزها الغزالي بين العلوم الإسلامية خاصة علم أصول الفقه، وبين العلوم الأجنبية خاصة المنطق اليوناني، فعمل -كما ذكرنا- علىٰ نقض قواعد المنطق، والتشكيك في مسلماته التي تلقاها الغزالي وغيره، من علماء التداخل المسلمين بالقبول؛ مثل قولهم: إنَّ التصور لا ينال إلا بالحد، وإنَّ التصديق لا ينال إلا بالقياس، أو إنَّ الحد يفيد العلم بالتصورات وإن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات[2]، ولم يكتفِ بالإشارات العامة في نقده لعمليات التداخل بين المعارف الإسلامية والأجنبية، بل كشف عن جوانبها السلبية المتعددة، واعترض علىٰ كثيرٍ من منطلقاتها، كما بيَّن عدم فائدة العملية في أصلها، وعدم فائدة المنطق، واستغناء

---

(١) ينظر: إصلاح العقل في الفلسفة العربية، من واقعية أرسطو وأفلاطون إلىٰ اسمية ابن تيمية وابن خلدون، أبو يعرب المرزوقي، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه، رقم ٢٥، الطبعة الثانية، بيروت، أغسطس ١٩٩٦م: ٤٣، كما يرىٰ أبو يعرب المرزوقي أنَّ أعمال ابن تيمية تمثل منجمًا ثريًا من الفتوح النظرية الثورية التي تجعله فيلسوفًا كبيرًا يحاول علاج مأزق الفكر العربي الإسلامي التي اجتمعت كلها في مأزق رئيس هو الفصام الذي ما زلنا نعيشه إلىٰ اليوم والذي جعل ثقافتنا مصابة بداء ازدواج الشخصية؛ أي مؤلفة من ثقافتين تعيشان حربًا باردة دائمة بين العقل وعلوم الدنيا، والنقل وعلوم الآخرة، والمحاولات العقيمة للتوحيد بينهما توحيدًا خارجيًّا وشكليًّا (ينظر: «فكر ابن تيمية الإصلاحي، أبعاده الفلسفية»، مجلة المنعطف، وجدة، المغرب، ع. ١٨-١٩، السنة ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م: ١٧٥).

(٢) الرد علىٰ المنطقيين: ٧.

العقلاء عن الالتزام بقوانينه الصناعية، كما لم يكتفِ بالجانب الهدمي وحسب، بل كان يبني في الوقت نفسه منطقًا آخر بديلًا، يقوم علىٰ العادة والفطرة، وعلىٰ لزوم الدليل للمدلول، ويعتمد من الوجهة الاستدلالية علىٰ قياس التمثيل والتعليل[1]، مما همشته نظرية الاستدلال المنطقي الأرسطية، وأثبت خطأ عملية حصر الصورة الاستدلالية الأساسية في الأنماط الثلاثة المعروفة (التداخل، والتلازم، والتعاند)؛ فبيَّن أن هذا الحصر ناقص وغير كافٍ في وصف الاستدلالات الصحيحة وفي تفسيرها، من خلال تجاهل العلاقات التلازمية بين بعض الاستدلالات، وتجاهل علاقات استدلالية صحيحة كقياس الأولىٰ، ورفض الاستدلال الصحيح، الذي يؤدي إليه قياس التمثيل، بمبررات ضعيفة[2].

ب- المنطق كآلية تداخلية بنظر ابن تيمية:

لم يقتنع ابن تيمية بمقولة إنَّ المنطق قانون عاصم للذهن من الخطأ في التفكير، وألحَّ علىٰ أن العلوم الإسلامية تمتلك منطقها الخاص، الذي يعصم ذهن الفقيه من الخطأ في الاستدلال علىٰ الحكم، والاستغناء بهذا المنطق الخاص هو الذي جعل نظار المسلمين -حسب ابن تيمية- يعيبون طريقة أهل المنطق ويثبتون ما فيها من العيِّ واللكنة وقصور العقل وعجز النطق، ويثبتون أنها إلىٰ فساد المنطق العقلي واللساني أقرب منها إلىٰ تقويمهما، وأضاف ابن تيمية إلىٰ هذا الرفض الشامل من نظار المسلمين لأية عمليات تداخل مع العلوم الوافدة، أنَّ العلوم الإسلامية نشأت -بنظره- في استقلال عن تلك التداخلات؛ فالفقه والأصول مثلًا، وهي علوم موروثة عن الأنبياء صرفًا -بنظره- أجلُّ وأعظم من أن يظن أن لأهلها التفاتًا إلىٰ المنطق أو التعريج عليه؛ مع أن علماء الفقه والأصول بلغوا الغاية والكمال، الذي لا يدرِك أحدٌ شأوه في تحقيق العلوم، وكانوا أعمق الناس علمًا، وأقلهم تكلفًا،

---

(١) ينظر: تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، إبراهيم عقيلي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٤م: ٣٥٤.

(٢) ينظر: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني: ١٣٥.

وأبرهم قلوبًا، ولا يوجد لغيرهم كلام في ما تكلموا إلا وجدْتَ بين الكلامين من الفرق أعظم مما بين القدم والفَرَق[1] [يقصد فرقة الشعر في الرأس]، والأمر نفسه يحكيه ابن تيمية بالنسبة إلىٰ متكلمي المسلمين؛ إذ ردُّوا عليه وعلىٰ أهله [أي المنطق] وبيَّنوا الاستغناء عنه، وحصول الضرر والجهل به والكفر، دع غيرهم من طوائف المسلمين وعلمائهم وأمتهم، كما ذكره القاضي أبو بكر الباقلاني في كتاب «الدقائق»[2].

ويخلُص ابن تيمية إلىٰ أن الأمة بكاملها انتهت إلىٰ ما في عمليات التداخل من الباطل فردَّتها، بجميع مكوناتها، من غير تشاعر ولا تواطؤ[3]، وقرر ابن تيمية، كذلك، أنَّ المسلمين توصَّلوا بأنفسهم إلىٰ صور من هذا المنطق، وهذه الأشكال التداخلية، من دون معرفة المنطق الأرسطي ولا اليوناني بعامة، ولكن بأسلوبهم الخاص وبعباراتهم كذلك، وفي هذا ردٌّ علىٰ من ادَّعوا أن المسلمين عرفوا فكرة السبر والتقسيم، مثلًا، من خلال التداخل بين أصول الفقه ومنطق اليونان، أو مع منطق الرواقيين؛ لأن أرسطو لم يعرف الأقيسة الشرطية، متصلة كانت أو منفصلة[4]، ثم إن عمليات التداخل بين العلوم الإسلامية والمنطق اليوناني، فيها -بنظر ابن تيمية- تقييد للفطرة الإسلامية بقوانين صناعية متكلفة في الحد والاستدلال، كما في هذا التداخل معاكسة لاتجاه الإسلام في الوفاء بالحاجة الإنسانية المتغيرة؛ إذ المنطق الأرسطي يعتبر قوانينه ثابتة[5]، زد علىٰ هذا أنَّك لا تجد أحدًا من أهل الأرض، بنظر ابن تيمية، حقق علمًا من العلوم وصار إمامًا

---

(١) ينظر: نقض المنطق، ابن تيمية، حقق الأصل المخطوط وصححه: الشيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة، والشيخ سليمان بن عبد الرحمن الصنيع، وصححه: محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، ١٩٥١م: ١٦٩.

(٢) نفسه: ١٥٨.

(٣) الرد علىٰ المنطقيين: ٣٣٩.

(٤) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٩٨-٩٩.

(٥) نفسه: ٢٧٤.

فيه، مستعينًا بصناعة المنطق، لا من العلوم الدينية ولا غيرها؛ فالأطباء وأهل الحساب والكتاب ونحوهم يحققون ما يحققون من علومهم وصناعاتهم بغير صناعة المنطق، ومثَّل ابن تيمية بالعلوم الإسلامية، كالنحو واللغة والعروض والفقه وأصوله والكلام وغير ذلك، ويدَّعي أن ليس في أئمة هذه الفنون من كان يخضع فنه أو علمه لأية عملية تداخل مع العلوم الوافدة، خاصة المنطق، بل إنَّ هذه المعارف الإسلامية قد قُعِّدَت ونُظِّمَت قبل أن يعرب المنطق اليوناني[1]، ولا يخفىٰ ما في هذا الرأي من تجاوزٍ للحقيقة، وإنكارٍ مطلق لأي تداخل بين المعارف الإسلامية وغيرها من العلوم الوافدة، وحتىٰ بين المعارف الإنسانية، وسيتناقض ابن تيمية في ادعائه ذاك، عندما سيقر بأن المنطق ذاته سيتشكل من خلال عملية تداخلية مع الهندسة، ستسمىٰ بعد تطوره حدودًا، ولو أن إدخال الأشكال الهندسية في الاستدلالات المنطقية سيعقِّد مسالك المعرفة، ويضعف العقول ويربكها، بنظر ابن تيمية[2]، إلا أن الأمر فيه إشارة خفية لأصالة التداخل المعرفي بين القطاعات، مما يسعىٰ ابن تيمية إلىٰ إنكاره، وكما سنرىٰ في أمثلة أخرىٰ لاحقًا، بأدلة غير مقنعة في جلِّها، وهذا لا ينفي تميُّز المنحىٰ النقدي في مجهود ابن تيمية، عند تناوله لقضايا محددة في عملية التداخل المعرفي عند تطبيقها بين المعارف الإسلامية والمعارف الأجنبية، مثل رفض ادعاء وجود أساليب البرهان والجدل والخطابة في القرآن الكريم في قوله تعالىٰ ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]؛ فهذه ادعاءات سوفسطائية باطلة، لا ترقىٰ إلىٰ مستوىٰ الأدلة المعتبرة، علىٰ التداخل المعرفي، بنظره[3]، أو من مثل التكلف في ادعاء وجود استدلال منطقي، علىٰ الطريقة الأرسطية، في أحاديث نبوية، مثل حديث «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام» وإسقاط تأويلات متعسفة

---

(١) ينظر: نقض المنطق: ١٦٨-١٦٩.

(٢) ينظر: الرد علىٰ المنطقيين: ٤٤١.

(٣) ينظر: نفسه: ٣٣٢.

علىٰ صور قياسية نظرية، مما يسقط دعاة التداخل في تطويل العبارة والإغراب في الاصطلاح والتفسير[1].

ولما كان المنطق أبرز القطاعات المعرفية الأجنبية تداخلًا مع المعارف الإسلامية، فقد تصدَّىٰ له ابن تيمية بالنقد والتحليل، بل وأنكر تداخليته في ذاته، وسلبيات محاولات إدخاله في المعارف، إسلامية كانت أو غير ذلك.

وانطلق ابن تيمية من نتيجة حصَّلها بالاستقراء وهي أنَّ الخوض في تداخل العلوم يورث أصحابه شكًّا واضطرابًا، وقلة العلم والتحقيق، والبعد عن تحقيق العلم الموزون، وإن كان فيهم من قد يحقق شيئًا من العلم، فذلك لصحة المادة والأدلة التي ينظر فيها، وصحة ذهنه وإدراكه، لا لأجل المنطق الذي أدخله في تلك المعارف، بل إدخال صناعة المنطق في العلوم الصحيحة -بنظر ابن تيمية- «يطول العبارة ويبعد الإشارة، ويجعل القريب من العلم بعيدًا، واليسير منه عسيرًا، ولهذا تجد من أدخله في الخلاف والكلام وأصول الفقه وغير ذلك، لم يُفِد إلا كثرة الكلام والتشقيق، مع قلة العلم والتحقيق»[2].

واعتبر ابن تيمية أنَّ اضطراب الغزالي وتردُّده في مساره العلمي كان بسبب مسلكه في تداخل المعارف ودمج بعضها ببعض، بل إن اقتناع ابن تيمية بكفاءة الغزالي وقدرته العلمية، جعله يلتمس له أعذارًا عن أخطائه في تداخل المعارف، إلىٰ درجة أنه أورد نصوصًا لبعض العلماء، ينكرون فيها نسبة تلك الكتب التداخلية التي رأيناها في المطلب السابق، للغزالي، والتي إنما هي تقوُّلٌ عليه[3].

كما أكَّد ابن تيمية أن دعاوىٰ أهل التداخل في الأقيسة والحدود، خصوصًا ما يتعلق بالنظر في جنس الدليل، لا علاقة لها بالنظر في «الدليل الشرعي» ومرتبته، مما يشتغل به صاحب أصول الفقه، وليس صحيحًا أنَّ صاحب المنطق ينظر في

---

(١) ينظر: نقض المنطق: ٢٠١.

(٢) نقض المنطق: ١٦٩.

(٣) نفسه: ٥٤-٥٥.

«الدليل المطلق» الذي هو أعمُّ -بنظرهم- من «الدليل الشرعي»، ويميز بين ما هو دليل وما ليس بدليل[(١)]؛ فابتعاد العلوم الإسلامية، واستقلالها بمنهجها الخاص عن المعارف اليونانية، ليس مختصًا بأصول الفقه وحسب، بنظر ابن تيمية؛ بل أمر نصادفه في كل الكسب المعرفي، وفيه من التدقيق والتقسيم والتحديد ما ليس لأهل المنطق، كما أنَّ أهله يتكلمون في صورة المعاني المعقولة علىٰ أكمل القواعد؛ فالمعاني فطرية عقلية لا تحتاج إلىٰ وضعٍ خاصٍّ، بخلاف قوالبها التي هي الألفاظ، فإنها تتنوع؛ فمتىٰ تعلموا أكمل الصور والقوالب للمعاني مع الفطرة الصحيحة كان ذلك أكمل وأنفع، وأعون علىٰ تحقيق العلوم من صناعة اصطلاحية في أمور فطرية عقلية لا يحتاج فيها إلىٰ اصطلاحٍ خاص[(٢)]، أو بمعنىٰ آخر: إنَّ العلوم الإسلامية في غنًىٰ عن التداخل مع العلوم الوافدة، من خلال الآليات المنطقية، ويقوِّي ابن تيمية أدلته في مواجهة أي عمل تداخلي، من خلال النموذج المنطقي، بإثبات أن الأمم جميعًا تكتسب العلم، وتدبر شؤون الحياة، من غير حاجة إلىٰ هذا المنطق، أو تكلُّم بحدوده، ولا نجد أحدًا -بنظر ابن تيمية- من أئمة العلوم يتكلم بهذه الحدود؛ لا أئمة الفقه، ولا النحو، ولا الطب، ولا الحساب، ولا أهل الصناعات، مع أنهم يتصورون مفردات علمهم، فعُلِم استغناء التصور عن هذه الحدود المنطقية[(٣)]؛ أما دخول متأخري المتكلمين في هذا العمل التداخلي، فهو، بحسب ابن تيمية زيغٌ عن سواء الطريق[(٤)]، وهذا ما جعل

---

(١) ينظر: الرد علىٰ المنطقيين: ١٨٠.

(٢) نقض المنطق: ١٧٠.

(٣) ينظر: الرد علىٰ المنطقيين: ٨.

(٤) نفسه: ١. وعليه سيُوَجِّه ابن تيمية في كتبه الأخرىٰ نقدًا لاذعًا للمتكلمين المتأخرين الذين أخذوا بالمسلك التداخلي في المعرفة، وسيقسو عليهم فيما يتعلق بالإلهيات وحدوث العالم؛ ينظر مثلًا: منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، المغرب، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م: ١/ ١٥٨-١٦٢، ونجد ابن تيمية هنا يقتفي أثر شيخه ابن الجوزي (٥٩٧ هـ) الذي أورد بدوره كلامًا كثيرًا في علماء الكلام، كله تقريع وطعن واتهام وتحريم للاشتغال بالكلام؛ لأنهم بنظره تركوا الكتاب والسنة! وأورد فيهم قولًا للشافعي يقول فيه: «حكمي فيهم، أن يضربوا =

-بنظر ابن تيمية- علماء آخرين يتنبهون إلىٰ خطورة الخوض في هذا المجال فابتعدوا عنه، مثل علماء الرياضيات، فيما يتعلق بحساب العدد، وحساب المقدار الذهني والخارجي؛ إذ لم يلتفتوا إلىٰ الصناعة المنطقية واصطلاح أهلها، وكذلك علماء الطبيعة، الكلية والطبية، تجد الحاذقين فيها -بنظر ابن تيمية- لم يستعينوا عليها بشيء من صناعة المنطق، مثل إمام صناعة الطب: بقراط، وعليه: يرىٰ ابن تيمية أن الفقهاء والأطباء، ممن لم يتورطوا في التداخل المعرفي، نجد كلامهم وعلمهم أنفع، أما من اعتمد التداخل في مسلكه العلمي، من المتكلمين المتأخرين والمتفلسفة، فأكثر ضلالًا وأقل نفعًا؛ لأنهم طالبوا بالقياس ما لا يُعلَم بالقياس، وزاحموا الفطرة والنبوة مزاحمةً أوجبت مِن مخالفتهم للفطرة والنبوة ما صاروا به من شياطين الإنس والجن الذين يوحي بعضهم إلىٰ بعض زخرف القول غرورًا، بخلاف الطب المحض فإنه علم نافع، وكذلك الفقه المحض[1].

ولم يُفَصِّل لنا ابن تيمية مقصوده بـ «الطب المحض» أو «الفقه المحض»، ذلك أنَّ تاريخ المعرفة البشرية، بعامة، أو تاريخ التخصصات بصفة خاصة، يثبتان العلاقات الوطيدة بين عناصر الاجتهاد البشري في مجال الإنتاج العلمي، وكذلك التواصل المستمر بين كل القطاعات المعرفية وكذا التخصصات العلمية، وهذا ما فصلنا فيه القول في القسم الأول من هذا الكتاب، وهذا ما يجعلنا نبحث بإلحاح عن الأسباب التي دفعت ابن تيمية، علىٰ جلال قدره وتميز منحاه النقدي، إلىٰ اتخاذ مثل هذه المواقف الفكرانية، والانطوائية، ثم غير الصحيحة، تاريخيًّا ونسقيًّا، كما أنها لا تخدم العلوم الإسلامية في شيء، بل تحبس عنها منافع كثيرة من خلال تداخلها مع العلوم الإنسانية في مجالات عدة.

= بالجريد، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأخذ في الكلام»، وأورد كلامًا لأحمد بن حنبل قال فيه: «علماء الكلام زنادقة!» (ينظر: تلبيس إبليس، ابن الجوزي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دون تاريخ: ٨٢-٨٣).

(١) ينظر: نقض المنطق: ١٦٦-١٦٧.

واعترض ابن تيمية علىٰ تداخلية المنطق ذاته؛ فبيَّن عدم التزام أصحابه بهذا التداخل، وردَّ قول الغزالي بأن تعلمه فرض كفاية، وأن من ليس له به خبرة فليس له ثقة بشيء من علومه؛ فهذا القول -بنظر ابن تيمية- في غاية الفساد من وجوه كثيرة ويشتمل علىٰ دعاوىٰ باطلة؛ فالاستقراء، أثبت لابن تيمية، أن لا أحد، قديمًا وحديثًا، يلزم نفسه عند النظر في علومه بالمنطق، ويناظر به[1].

ج- ابن تيمية وإلهيات اليونان:

اشتدت مقاومة ابن تيمية لظاهرة التداخل المعرفي بين العلوم الإسلامية والعلوم اليونانية عند التماس علىٰ المستوىٰ الاعتقادي؛ إذ أدرك ابن تيمية أنَّ أعظم معول ينقض أساس الحضارة الإسلامية هو معول المنطق اليوناني، المعتمد علىٰ فكرة الإمكان الذهني المجرد في إثبات العقائد، والقائمة علىٰ عدم العلم بالامتناع، عكس المنهج الإسلامي المعتمد علىٰ فكرة الإمكان الخارجي، والقائمة علىٰ وجود ممكن في الخارج وغير ممتنع؛ فإدخال العلوم اليونانية في العلوم الإسلامية من خلال آليات المنطق وأدواته، سيمزق الأحكام العامة للمسلمين.

ولما تتبع ابن تيمية قواعد المنطق وقام بتطبيقها، توصَّل إلىٰ آراء بعيدة كل البعد عما هو إسلامي، فتأكد أنَّ منطق أرسطو، والعلوم اليونانية بعامة، تستند إلىٰ ميتافيزيقا أرسطو وإلهياته، وهي مخالفة لإلهيات المسلمين، ومن هنا استحالة تحقيق أية عملية تداخلية بين المجالين المعرفيين، الإسلامي واليوناني، لما ينتجه من تناقض وإنكار[2].

وعلىٰ هذا الأساس خطَّأ ابن تيمية اليونان ومن قلدهم من المتكلمة والمتفلسفة في تصورهم عن الغيب؛ ذلك أنَّ ما يثبتونه، أو بمصطلحهم «العالم العقلي» أو «المعقول الخارج عن العالم المحسوس»؛ أي «الغيب» في التصور الإسلامي، إنما يعود -بنظر ابن تيمية- عند التحقيق إلىٰ أمور مقدرة في الأذهان، لا موجودة

---

(١) نقض المنطق: ١٥٥.

(٢) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ١٦٩، ٢٠١، ٢١١-٢١٢.

في الأعيان، والرسل أخبرت عما هو موجود في الخارج، وهو أكمل وأعظم وجودًا مما نشهده في الدنيا، فأين هذا من هذا[1]؟ ويرجع ابن تيمية فساد هذا التصور إلىٰ فساد الأصول التي قام عليها؛ أي أصول الإلهيات؛ مثل ما ذكروه من تركُّب «الماهيات» من الصفات التي سموها «ذاتيات»، وما ذكروه من حصر طرق العلم في «الحدود والأقيسة البرهانية»، بل في ما ذكروه من «الحدود» التي بها تعرف «التصورات»، وما ذكروه من صور «القياس» ومواد «اليقينيات»[2]؛ فكلها أمور مبنية علىٰ أصول فاسدة، ومما يزيد تأكيد هذا الفساد، أن اليونانيين أنفسهم لم يلتزموا، في كثير من أبحاثهم العلمية، بأصول إلهياتهم، التي يريد أن يلتزم بها مقلدوهم من العرب، وهذا ما نجده في علمهم الإلهي، الذي يسمونه «ما بعد الطبيعة»، أو «الفلسفة الأولىٰ»، وهو عندهم غاية فلسفتهم، ونهاية حكمتهم؛ فالحق فيه من المسائل قليلٌ نزر، وغالبه علم بأحكام ذهنية لا حقائق خارجية، وليس علىٰ أكثره قياس منطقي؛ أي إنَّ ربطهم بين أصول إلهياتهم وآليات الاستدلال المنطقي، عمل محدود، ويرُدُّ ابن تيمية ذلك إلىٰ فساد تلك الأصول وعجز آليات المنطق، وهذا ما يجعله يستنتج أنَّ الانشغال بإدخال معارف اليونان إلىٰ الفضاء المعرفي الإسلامي هو وقوع في أودية الضلال والجهل، وشغل عن العلوم والأعمال النافعة[3].

د- لغة علماء التداخل بنظر ابن تيمية:

لم يَفُت ابن تيمية أن يؤكد أنه لا يكفي في التدليل أن يتأسس علىٰ علاقة لزومية بين الدليل والمدلول، بل ينبغي أيضًا، أن تكون صيغته متينة وفصيحة، الشيء الذي لن يستفاد -بنظره- من تعاليم مناطقة اليونان، أو علماء التداخل المسلمين؛ لأنهم أجهل الناس باللغة العربية[4]، وعليه: اقتنع ابن تيمية بأنَّ العقول والتصورات إذا

(١) ينظر: الرد علىٰ المنطقيين: ١٣٩.

(٢) الرد علىٰ المنطقيين: ٤.

(٣) ينظر: نقض المنطق: ١٦٧-١٦٨.

(٤) ينظر: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني: ١٩٥.

اتسعت اتَّسعت عباراتها، وإذا ضاقت بقي صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان، كما يصيب أهل المنطق اليوناني -بنظره- إذ تجدهم من أضيق الناس علمًا وبيانًا، وأعجزهم تصوُّرًا وتعبيرًا، ولهذا من كان منهم ذكيًا، إذا تصرف في العلوم، وسلك مسلك أهل المنطق، طوَّل وضيَّق، وتكلَّف وتعسَّف، وغايته بيان البيِّن وإيضاح الواضح من العيّ، وقد يوقعه ذلك في أنواع من السفسطة التي عافىٰ الله منها من لم يسلك طريقهم[1].

وعلىٰ هذا الأساس يصادف الباحث في التراث النقدي لابن تيمية عبارات كثيرة كلها تسلب الفائدة من المنطق وتُهَوِّن من شأنه؛ إذ هو صناعة قليلة المنفعة، عظيمة الحشو[2]، وهو صناعة وضعت أصلًا لوزن حكمة اليونان وفلسفتهم[3]، ولم يسلم للغزالي بقوله إنه فرض كفاية[4]، فهذا الادعاء، بنظر ابن تيمية، يدل علىٰ جهل صاحبه بالشرع، وجهله بفائدة المنطق، وفساد هذا القول معلوم بالاضطرار من دين الإسلام، وأجهل منه من قال «إنه فرض علىٰ الأعيان»، مع أن كثيرًا من هؤلاء ليسوا مقرِّين بإيجاب ما أوجبه الله ورسوله، وتحريم ما حرَّمه الله ورسوله[5]، والحلال والحرام مرتبطان بقضايا الاعتقاد والتصور والعمل والسلوك، مما لا يمكن أن يفيد فيه المنطق خصوصًا في الشق الأخير، شق العمل؛ ذلك أنَّ الأمور العملية الخُلقية قلَّ أن ينتفع فيها بصناعة المنطق[6]؛ ذلك أنَّ المنطق في أساس بنائه قولٌ بلا عمل، فَلِمَ يزعمون أنَّه «آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره؟[7]» وكيف نقوِّم بها العلوم الإسلامية ذات الطبيعة العملية؟ فهو يخلو

---

(١) الرد علىٰ المنطقيين: ١٦٦-١٦٧.

(٢) نقض المنطق: ١٧١.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه: ١٥٥.

(٥) الرد علىٰ المنطقيين: ١٧٩.

(٦) نقض المنطق: ١٧١.

(٧) الرد علىٰ المنطقيين: ٧.

من قابلية التقويم العملي، كما أنه عديم التأثير في العلم وجودًا وعدمًا، وكلُّ ما فيه تطويل كثير متعب، فهو مع أنه لا ينفع في العلم، فيه إتعاب الأذهان، وتضييع الزمان، وكثرة الهذيان[1].

أما ما يمكن أن يكون في عمليات التداخل من فائدة، من خلال الآليات المنطقية، فلا تتحقق بنظر ابن تيمية إلا بتداخل تقريبي، تكون فيه صياغة العلوم الأجنبية، كالمنطق، بعقول المسلمين وبلغتهم، لما فيها من الكمال والتحقيق والإحاطة والاختصار مما لا يوجد في كلام الأوائل[2]، وهذا الشرط الذي سيتشبَّث به ابن تيمية، هو نفسه الذي سيصوغه طه عبد الرحمن في مفهوم «التقريب التداولي» في إطار نظريته التداخلية.

وأمام انحصار المنطق في عمليات ذهنية، واقتصاره علىٰ النظر في الكليات المجردة، وبالتالي افتقاده لآليات التقويم العملي، التي تميز العلوم الإسلامية، وعجزه عن دراسة الجزئيات دراسة تفصيلية، والاستجابة لحاجيات الإنسان التي تعرف تطورًا مستمرًّا، ضد الحدود المنطقية الثابتة والأبدية، كل هذا جعل ابن تيمية، يعتبر عمليات التداخل المعرفي بين العلوم الإسلامية والعلوم اليونانية، من خلال الآليات المنطقية، عملًا غير مُجْدٍ، ويفتقد إلىٰ شروط التحقق المعرفية والمنهجية والتداولية، خصوصًا خلو المنطق مما يبرر مشروعية القياس الأصولي[3].

وعليه خلص ابن تيمية إلىٰ التهوين من العملية التداخلية ككل، واعتبر المنطق اليوناني، بجرأة كبيرة، أنه لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد[4]، ولم يُخْفِ ابن تيمية، من خلال موقفه هذا، إعجابه بعلماء المسلمين الذين ذمّوا المنطق

(١) ينظر: نفسه: ٢٤٨.

(٢) ينظر: نقض المنطق: ١٧٠.

(٣) ينظر: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني: ١٥٥.

(٤) الرد علىٰ المنطقيين: ٣.

وذمّوا أهله، ونهوا عنه وعن أهله، كما أعجب بفتاوىٰ الفقهاء في تحريم المنطق، ومزجه بالعلوم الإسلامية، وعقوبة أهله، وذكر فتوىٰ ابن الصلاح المشهورة، وتحريضه ضد علماء التداخل، كالآمدي، الذي انتزعت منه مدرسة معروفة، حتىٰ قال ابن الصلاح: «أخذها منه أفضل من أخذ عكا» [كانت يومئذ محتلة]، والآمدي كان أكثر علماء التداخل تبحُّرًا في العلوم الكلامية والفلسفية، وكان ابن تيمية متحمسًا لهذه المواقف المتعصبة ضد علماء التداخل[1]، مما يقلل -بنظرنا- من تميزه النقدي؛ لأننا وجدناه في لحظات كثيرة يُزجُّ به في معارك طائفية، بين ملل ونحل، مما يخدش مصداقيته العلمية من حيث النزاهة والإنصاف، وهذا ما سكت عنه بعض الدارسين اللامعين لآثار ابن تيمية الفكرية والعلمية[2].

هـ- الإطار العام لنقد ابن تيمية لتداخل المعارف:

لقد كان اعتراض ابن تيمية علىٰ تداخل المعارف الإسلامية واليونانية، اعتراضًا في أساسه علىٰ مرتكزات نظرية العلم اليونانية وأصولها[3]؛ فقد تحفظ كما ذكرنا، علىٰ نظرية اليونان في العلم الكلي، واعتبارهم إياه أشرف العلوم، وعدم اعتبارهم للعلم الجزئي بدعوىٰ أنه غير مكتمل، وهذا الأصل ترتب عليه عند إحداث عمليات التداخل في المجال الإسلامي، قول بعض الفلاسفة إن الله يعلم الكليات فقط

---

(١) نقض المنطق: ١٥٦. واتهم الآمدي بالأخذ السلبي عن أرسطو فيما وراء الطبيعة، في كتابه «دقائق الحقائق»؛ ينظر: منهاج السنة النبوية: ١/ ٢٤٨.

(٢) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٢١٩، ٢٧٤. ونعتقد أن هاجس الرد علىٰ مقلدة الفلسفة اليونانية من الباحثين العرب، وطمس معالم الفلسفة الإسلامية وعناصر القوة في الإبداع الفكري العربي القديم، حال دون انتباه سامي النشّار، وكذا الشيخ مصطفىٰ عبد الرازق من قبله، إلىٰ عناصر الضعف ومواقف التعصب والتحيز في فكر بعض علماء المسلمين، كابن تيمية، في نظرتهم لمجموعة من قضايا المعرفة والمنهج والعلاقة بين العلوم.

(٣) وإلا فمن يتمعَّن في مشروع ابن تيمية النقدي يجده يحمل طُموحًا في وضع نظرية في العلم والوجود تمكن من تجاوز الفصل بين العلوم، ولكن في استقلال عن نموذج العلم الأرسطي؛ ينظر: «فكر ابن تيمية الإصلاحي، أبعاده الفلسفية»، أبو يعرب المرزوقي: ١٨٢.

ولا يعلم الجزئيات، وهي فكرة تنتمي إلىٰ نظرية العلم اليوناني ولها ارتباط وثيق بإلهيات اليونان التي خطّأهم ابن تيمية فيها، وعلىٰ هذا الأساس سعىٰ ابن تيمية إلىٰ تقديم موقف جديد من العلم يفتح الطريق نحو تقنين مخالف تمام المخالفة للنظرية اليونانية، المعتمدة علىٰ التقنين المنطقي، مما تبناه الغزالي وغيره من علماء التداخل المسلمين.

وهكذا، عمل ابن تيمية علىٰ نقد القضية الكلية من حيث هي عنصر من عناصر البرهان، واستند، في نقده، علىٰ آليات تداولية؛ عقدية ومعرفية، فشك في قيمة الكليات جميعها من حيث هي عالم معقول، واستعان بحجج من الشكاك وبأقوال يرجح أنها رواقية، ثم وضع بجانب هذه الحجج نقدًا مبتكَرًا، وصاغ ذلك في صورة يعتبرها إسلامية، ثم حدد مصدر العلم وطرقه، وكانت التجربة أبرزها، ولذلك كان العلم الوحيد النافع لديه هو العلم الجزئي[1]، وقيده بشروط أجملها في الدليل الهادي، وهو -علىٰ العموم والإطلاق- الكتاب والسنة، وأن يوضع الدليل موضعه ويفهم مقصوده ومراده، وأن يحترز من الغلط الذي تسببه غشاوة البصر، فيكون العلم بذلك إحساسًا ذاتيًّا وتجربة فردية، بناءً علىٰ قواعد راسخة وشروط مضبوطة[2]، من غير التزام بالتقسيم الآلي الذي اصطلح عليه أرسطو أو فورفوريوس، ومنح هذا النقد الذي مارسه ابن تيمية فرصة للفقهاء والأصوليين لتجديد النظر العميق والفاحص في العلوم الوافدة، وحدود العلاقات بينها وبين العلوم الإسلامية، وتخلصوا من سطوة الماهية التصورية التي رسخها العلم اليوناني، من خلال قضية الحد التي أتىٰ عليها ابن تيمية بالنقد بل الهدم.

و- مسألة الحد في نقد ابن تيمية:

يذكر ابن تيمية أنَّ قدماء المتكلمين لم يكونوا يرضون أن يخوضوا في الحدود علىٰ طريقة المنطقيين، وأورد أقوالًا قريبة مما ردَّده بعض علماء المسلمين كإمام

---

(١) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ١٧٩.

(٢) ينظر: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني: ٩٦-٩٧.

الحرمين، والتهانوي، والزركشي تخالف كلها نظر اليونان، وكذا أهل التداخل المسلمين لمسألة الحد، تحديدًا وكشفًا واستثمارًا، ولم يقف ابن تيمية عند هذا الحد، بل هوَّن من شأن عملية التحديد في ذاتها، وأشاد ببعض المنظرين الأعلام ممن قفزوا علىٰ هذه العملية، مثل سيبويه في كتابه، واتهم اللغويين الذين سلكوا مسلكًا تداخليًّا في علومهم بواسطة الحدود، بالتكلف، مما عرَّض مواقفهم - بنظره- للطعن، وقلَّل من إمامتهم في الصناعة أو حذقهم فيها[1]؛ فعامة الحدود، بنظر ابن تيمية، حشو لكلام كثير، يبينون بها الأشياء، وهي قبل بيانهم أبْيَن منها بعد بيانهم، وهذه الحدود لا يراها ابن تيمية أيضًا، إلا تضييع الزمان وإتعاب الفكر واللسان، كما أنها لا توجب إلا العمىٰ والضلال، وتفتح باب المراء والجدال؛ إذ كل منهم يورد علىٰ حد الآخر من الأسئلة ما يفسد به، ويزعم سلامة حدِّه منه، وعند التحقيق، تجدهم متكافئين أو متقاربين، ليس لأحدهم علىٰ الآخر رجحان مُبِين، فإما أن يقبل الجميع أو يرد علىٰ الجميع، أو يقبل من وجهٍ ويرد من وجه[2]، وهذا كله بنظر ابن تيمية ليس إلا ألاعيب لفظية، واستدلالات غير نافعة، والعجيب أن هذا الموقف الصارم من ابن تيمية تجاه مسألة الحدود، لم يمنعه من التحقيق فيها، ونقدها بناءً علىٰ دراسة متعمقة ورائدة، أثبت من خلالها خطورة الأخذ بمفهوم الحد الأرسطي وإدخاله في البناء المعرفي الإسلامي، وبالتالي خطورة التداخل المعرفي بين العلوم الإسلامية والعلوم اليونانية؛ فالإلمام الشامل بمجهود نقد تداخل المعارف، يثبت لنا أنه لم ينكر الحدود علىٰ العموم، ولكنه أنكر الحد الأرسطي التام؛ لاستناده -بنظره- علىٰ أفكار ميتافيزيقية يؤدي الأخذ بها إلىٰ مخالفة عقائد المسلمين؛ كالتفريق بين الذاتي والعَرَضي، وانقسام العرض إلىٰ لازم للماهية ولازم لوجودها، واستناد النظرية الأرسطية في أساسها إلىٰ فكرة الماهية ووجودها[3].

---

(١) ينظر: نقض المنطق: ١٨٥.

(٢) نفسه: ١٩٩.

(٣) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ١٦٠.

وهذه الماهية لا تدرك إلَّا بالتحديد، في حين نجد في المنهج الإسلامي الذي يبنيه ابن تيمية الأصل فيه هو التدليل، والتحديد فرع، وإن لم يكن مُلغًىٰ أصلًا، مما حتَّم علىٰ ابن تيمية العمل علىٰ إنشاء مباحث ضابطة لصحة التدليل مستخلصة من القول في كليته، الذي يعتبر هو نفسه أصلًا في بناء ابن تيمية، في مقابل مبحث دلالة المفرد الذي تقوم عليه النظرية الأرسطية، ودلالة المفرد لا تعتبر في النظرية الإسلامية -بنظر ابن تيمية- ضرورية لتحديد دلالة القول، وتتأسس هذه الدلالة في إطار ما سماه بعض الباحثين بـ«السيمياء الأصولية» المرتبطة، في أساسها ومصدرها، بالمجال التداولي الشرعي الإسلامي[1]؛ هذا المجال الذي ابتعد عنه -بنظر ابن تيمية- علماء التداخل المسلمين، لمتابعتهم التامة لأرسطو في مفهوم الحد وطرق اكتشافه، مما جعل ابن تيمية يتعرض لهم بالنقد العنيف علىٰ طول مشروعه النقدي، وأنكر عليهم ادعاءهم التحقيق في أمر الحدود، وتجاهلهم للحد اللفظي الذي اعتمده ابن تيمية، بدعوىٰ أن الحدود اللفظية لا تفيد تعريف الماهية والحقيقة بخلاف حدودهم[2]، والحقيقة -بنظر ابن تيمية- أن كلامهم في الحدود غالبه من الكلام المثير الذي لا فائدة فيه؛ فليس صحيحًا أنَّ الحدود التي يذكرونها تفيد تصور الحقائق، من خلال ذكر الصفات الذاتية المشتركة والمميزة حتىٰ يركب الحد من الجنس المشترك[3].

كما انتقد ابن تيمية مُدخِلي الحد في العلوم الإسلامية؛ كالفقهاء في حدَّي الطهارة والنجاسة، وغيرها من معاني الأسماء المتداولة بينهم، وكذلك إدخال علماء أصول الفقه للحد في قضايا الخبر والقياس والعلم، وكذلك حدود أهل

---

(١) ينظر: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني: ١١٣.

(٢) ينظر: الرد علىٰ المنطقيين: ٣١.

(٣) ينظر: نقض المنطق: ١٨٣-١٨٤. ومن المعلوم أن طرق اكتشاف الحد: الاستقراء والقسمة والبرهان والتركيب، وهذه الطريقة الأخيرة هي التي لجأ إليها أرسطو مع نقضه للطرق الأخرىٰ، وتابعه المشاؤون الإسلاميون في ذلك، وخالفه الأصوليون وآخرون من علماء المسلمين. ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٨٥.

الكلام، كل أولئك -بنظر ابن تيمية- لم يسلم لهم حدٌّ في عملهم التداخلي[1].

ولم يَفُت ابن تيمية أنْ يشيد بطريقة بعض المتكلمين في الحدود، التي تعني «التمييز»، فهي -بنظره- أَسَدُّ في تحصيل المقصود الصحيح بالحدود[2]، وهذا عكس طريقة اليونانيين، وتبعهم في ذلك مقلدة المسلمين؛ أي إن الحد هو: تعريف الشيء بالتوصل إلىٰ ماهيته؛ ولن يتحقق ذلك إلا بمعرفة الماهيات المختلفة، عبر عملية تفصيلية دقيقة مستحيلة التحقق؛ أما الحد الذي ألفه علماء المسلمين داخل مجالهم التداولي، فهو تفصيل ما دلَّ عليه اللفظ إجمالًا، مما يسهل اقتناصه وضبطه، وهذا ما سيتبناه ابن تيمية ويدعو إليه كما سنرىٰ، وعلىٰ هذا الأساس سيتعرض لأبي حامد بالنقد، ويستنكر طريقته في التداخل المعرفي، وسيكشف ما اعتراها من نقصٍ، وغياب ممارسة النقد والاختبار علىٰ المفاهيم اليونانية، قبل إدخالها في المجال المعرفي الإسلامي، مثل مفهوم الحد[3].

فإذا كان الحد عند أرسطو ومقلديه هو قمة العلم، والتوصل إلىٰ الماهية بالحد هو غاية الفكر الأرسطي كله، فإن ابن تيمية كان رائد المدرسة الأصولية التي خرجت عن الإطار الأرسطي؛ فوضع تصوُّرًا جديدًا للحد، ليعبِّر عن تخلصه من روح العلم اليوناني ومنهجه، ولم يعد الحد عند ابن تيمية هو اللفظ الجامع المانع[4]، أو هو الشيء الواحد الذي لا يكون له إلا حدٌّ واحد[5]، بل أقرَّ

---

(١) ينظر: نقض المنطق: ١٨٥.

(٢) ينظر: الرد علىٰ المنطقيين: ٢٣.

(٣) ينظر: منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري: ٧٠-٧١، ٧٣-٧٤، وظهر من المتكلمين من حاول الجمع بين تصور المناطقة للحد وتصور المتكلمين؛ مثل عضد الدين الإيجي (٧٥٦ هـ)، وهو معاصر لابن تيمية، إلا أن هذه العملية لم تعرف نجاحًا كبيرًا، مما دفع بالإيجي نفسه إلىٰ الميل قليلًا إلىٰ التصور المنطقي والفلسفي للحد؛ ينظر: المواقف في علم الكلام، عضد الدين الإيجي، عالم الكتب، بيروت، د. ت: ٣٥، ٥٨-٥٩.

(٤) إحكام الفصول، الباجي: ٩٦.

(٥) معيار العلم: ٢٦٩.

ابن تيمية بتعدد حدود المفهوم الواحد بتعدد الحادّين من الأشخاص، فعارض بذلك دعوىٰ الأرسطيين بوجود حدٍّ واحد ووحيد لكل مفهوم[1].

والحد عند ابن تيمية هو الفصل والتمييز بين المحدود وغيره، يفيد ما تفيده الأسماء من التمييز والفصل بين المسمَّىٰ وبين غيره، وينكر ابن تيمية إفادة الحد تصور حقيقة الشيء المحدود، فالحد، إذن، هو بمنزلة التقسيم والتحديد للكل، كالتقسيم لجزئياته[2]، ويرىٰ ابن تيمية أن من يذهب إلىٰ أن الحد هو التوصل إلىٰ الماهية وتعريف الحقيقة، هو أرسطو وأتباعه من المشائين اليونانيين والمسلمين، فأما النظار من جميع الطوائف، فتفيد عندهم الحدود «التمييز بين المحدود وغيره»، بل أكثرهم لا يسوغون الحد إلا بما يميز المحدود عن غيره[3]، وعليه: يتكون الحد من صفة أو مجموعة من الصفات تميز الموصوف عن غيره، سواء بذكر صفة واحدة، أو بذكر صفتين، أو أكثر من ذلك، وهذه الصفات، هي حد ذلك الشيء؛ فهي تُمَيِّزه، ولا تدل علىٰ كنهه أو ماهيته أو حقيقته.

وأشاد ابن تيمية بالمتكلمين الذين رفضوا التداخل المعرفي، من خلال الأخذ بنظرية الحدود اليونانية، ونظَّروا في الحدود باعتبارها تمييزًا وليس تصويرًا، واعتبر طريقهم أقرب إلىٰ المقصود[4]، وهي طريق جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم[5]، ورغم ادعاء المتكلمين أن الحد هو «القول الجامع المانع» فإنهم لم يشترطوا فيه إلا التمييز[6]، ومن خلال اشتراط التمييز تتجلىٰ نزعة ابن تيمية الاسمية التي ترفض التفريق في اللوازم بين الذاتيات الدالة علىٰ الماهية، وغير الدالة علىٰ الماهية، وفي المقابل يدعو إلىٰ أن المفاهيم باعتبارها موضوع

(١) ينظر: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني: ٩٦.

(٢) نقض المنطق: ١٨٧، ١٩٣.

(٣) الرد علىٰ المنطقيين: ١٥.

(٤) الرد علىٰ المنطقيين: ١٠.

(٥) نفسه: ١٤.

(٦) نفسه: ٢١.

التحديد لا وجود لها في الخارج، إذ ليس لها من الوجود إلا الوجود الذهني[1]، وكلما تدبَّر العاقل هذا وعرفه معرفة جيدة، تبيَّن له -بنظر ابن تيمية- أنَّ الصواب ما عليه نظار المسلمين وجماهير العقلاء من أن الحدود بمنزلة الأسماء، وهي تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال، وأن المطلوب من الحد هو التمييز بين المحدود وغيره[2].

واعتمد ابن تيمية في رفضه لتداخل المعارف، من خلال نظرية الحد الأرسطية، علىٰ المتكلمين الأوائل، وهم من أهم مصادره؛ إذ ينقل عنهم، ويذكر عباراتهم، ويشير إلىٰ كتبهم، كما استفاد من اطلاعهم علىٰ الثقافات الأجنبية المخالفة لنظريات أرسطو في الحد وغيره؛ كالسفسطائيين، والشكاك اليونانيين، والرواقيين؛ ذلك أنَّ نقده للماهية يشبه نقد الرواقيين لها، وتبني الاتجاه الاسمي الذي ينكر وجود الكلي في الخارج وبالتالي وجود الجنس والفصل كعنصري الحد، ويذهب بعض الباحثين إلىٰ أن تأثر ابن تيمية بالرواقيين لا يمكن الجزم به، للغموض الذي يحيط بتاريخ الرواقية[3]، ولافتقادنا للمصادر الصحيحة للفكر الرواقي، وهل حقيقة يمتلك الفكر الرواقي نظرية حقيقية في مبحث الحد، أو أنهم تابعوا أرسطو[4]؟ ولكن الشيء المؤكد هو أن نقد ابن تيمية للحد الأرسطي فيه من عناصر الابتكار والإبداع ما خوَّله الاستقلال بتصورٍ متكامل وجديد عن الحد، مفارقٍ لآراء وتصورات اليونان، خاصة أرسطو.

ز- مسألة الاستدلال في نقد ابن تيمية:

اعترض ابن تيمية، في مستوىٰ آخر، علىٰ تداخل المعارف الإسلامية والمعارف اليونانية، من خلال نقده لآليات الاستدلال التي اعتمدها علماء التداخل، وقد

---

(١) ينظر: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني: ١٠٥.

(٢) الرد علىٰ المنطقيين: ٣٥٨-٣٥٩.

(٣) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ١٥٩-١٦٠.

(٤) نفسه: ١٦٢-١٦٣.

استعاروها من المناطقة علىٰ الخصوص، واعتبر ابن تيمية كلامهم في الاستدلال مبنيًا علىٰ التكلف، إما في العلم وإما في القول[1]، وانتقد حصرهم الدليل في القياس والتمثيل والاستقراء؛ فلما شرح هذه الأدلة، استنتج أن هذا الحصر لا دليل عليه، بل هو باطل ومتكلف، كما أنه تطويل يبعد الطريق علىٰ المستدل، مما يخالف المنهج الإسلامي، في اختصار السبل إلىٰ الحق وادخار الجهد، والوصول اليسير إلىٰ المقصد عبر أقوم الطرق، مصداقًا لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، كما اعترض علىٰ قولهم «إن المطلوب لا يحصل إلا بمقدمتين، لا يزيد ولا ينقص»، فهو قول لا دليل عليه، بل هو باطل[2]، كما خطَّأهم في ادعائهم ضرورة القضية الكلية فيما يسمونه «برهانا»، وهو ما لا يحتاج له، لا في «العقليات»، ولا في «السمعيات»[3]، واعترض علىٰ كلياتهم في باب الإلهيات، واعتبرها ظنونًا كاذبة، فضلًا عن أن تكون قضايا صادقة يؤلف منها «البرهان»[4]، وخَلُص إلىٰ أنَّ استدلالهم، من خلال القياس العقلي المنطقي الذي وضعوه وحدَّدوه، لا يعلم بمجرده شيء من العلوم الكلية الثابتة في الخارج؛ فبطل قولهم «إنه ميزان العلوم الكلية البرهانية» ولكن يعلم به أمور معينة شخصية جزئية، وتلك تعلم بغيره أجود مما تُعلم به[5].

وفي مقابل هذا النقد، دافع ابن تيمية عن القياس الأصولي، وهو قياس التمثيل، الذي يعتقد علماء التداخل -مثل الغزالي- أنه لا يفيد اليقين، بل الظن[6]، أما ابن تيمية، فيفيد عنده قياس التمثيل العقيدة بلا ريب أعظمَ من أقيسة الشمول المنطقية؛ إذ لا يحتاج مع العلم بالتماثل إلىٰ أن يضرب لهما قياس

---

(١) ينظر: نقض المنطق: ١٨٣.

(٢) الرد علىٰ المنطقيين: ١٦١-١٦٢.

(٣) نفسه: ١٠٨-١١٣.

(٤) نفسه: ١١٤.

(٥) نقض المنطق: ٢٠٥.

(٦) الرد علىٰ المنطقيين: ١١٥.

شمول، بل يكون من زيادة الفضول، ثم إن قياس التمثيل يفيد معرفة القضايا الجزئية[1]، ولكن هذا لم يمنع ابن تيمية من دراسة القياسين، أي التمثيل الأصولي، والشمول المنطقي، وعقد مقارنة بينهما، ليخلُص إلىٰ أن حقيقة القياسين -في قضايا عدة- واحدة، والاختلاف الواقع بينهما إنما هو في صورة الدليل وطريقة نظمه، ولكن هذا لا يعني أن قيمة القياسين واحدة عنده، بل هو يفضل استخدام القياس التمثيلي علىٰ القياس الشمولي[2]، في إطار رفضه لآليات نظرية العلم اليونانية، فهو يقر، في بعض التحاليل، أنَّ قياس «التمثيل» وقياس «الشمول» سواء، وإنما يختلف اليقين والظن بحسب المواد؛ فالمادة المعينة إن كانت يقينية في أحدهما كانت يقينية في الآخر، وإن كانت ظنية في أحدهما كانت ظنية في الآخر، كما يماثل بين حدود قياس الشمول؛ وهي الحد الأصغر، والأوسط، والأكبر، خاصة الحد الأوسط، وما يسمىٰ في قياس التمثيل «علة»، و«مناطًا»، و«جامعًا»، و«مشتركًا»، و«وصفًا»، و«مقتضيًا» ونحو ذلك من العبارات[3]؛ فالحد الأوسط في «قياس الشمول» هو مناط الحكم إذن في قياس التمثيل، ويخلص ابن تيمية إلىٰ أنَّ كل ما يعلم بقياس الشمول المنطقي يعلم بقياس التمثيل الأصولي أيضًا[4]، وهذا ما يكسب موقفه من التداخل المعرفي اعتدالًا وتوازنًا، لكنه سرعان ما ينقلب علىٰ هذا الرأي، خصوصًا في كتاب «نقض المنطق»، الذي يبدو فيه أشد رفضًا للفكر الآخر، وأكثر تشدُّدًا في قضية التداخل، أكثر مما نجده في كتاب «الرد علىٰ المنطقيين»[5]؛ إذ عاد في كتاب «النقض» يؤكد

---

(١) نقض المنطق: ٢٠٦.

(٢) ينظر: تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية: ٣٥١.

(٣) الرد علىٰ المنطقيين: ١١٦.

(٤) نفسه: ٣٥٤.

(٥) نميل إلىٰ الاعتقاد بأن كتاب «الرد علىٰ المنطقيين» هو الأكثر تعبيرًا عن مواقف ابن تيمية الأصيلة من قضية التداخل، أما كتاب «نقض المنطق»، فلا يستبعد أن يكون محشوًا بآراء متشددة حملت عليه، وبثها المتعصبون ضد الفرق الفكرية الأخرىٰ، ونسبوها للشيخ ليكسبوها قوة وتقديرًا!

أولوية قياس التمثيل، وأنه الأصل في علوم بني آدم العقلية المحضة[1]، هذا القياس الذي سيصبح سمة المسلمين، وسينتقل إلىٰ مختلف الدوائر العلمية، الإنسانية والطبيعية؛ إذ سيقوم بدور أساسي في مجال العلوم التجريبية كالكيمياء والفيزياء والطب، كما سيرحل إلىٰ دائرة علماء اللغة عند الخليل، وسيبويه، وأبي علي الفارسي، وابن جني[2]، وسيتعزز هذا القياس الأصولي بجعله التجربة قاعدته الأساسية، واعتبارها موصلة إلىٰ اليقين، كما سيؤسسون قانون العلية وقانون الاطراد في وقوع الحوادث، واشترطوا للعلة شروطًا، ووضعوا لها مسالك، وضبطوا قوادحها، مما لا يتفق ومنطق اليونان ومنهجهم العلمي.

وهذه الآليات الاستدلالية التي استثمرها علماء المسلمين، قد نجد لبعضها نظيرًا في العلوم اليونانية، لكن المسلمين وصلوا إليها، بنظر ابن تيمية، كما ذكرنا ذلك سلفًا، بفطرتهم وحاجتهم إلىٰ وضع صور الاستدلال، وهي موضوعة في عبارات أدق وأضبط من حيث صلتها الوثيقة باللغة العربية؛ أي بالمكون اللغوي للمجال التداولي الإسلامي العربي، وهذا لينسجم ابن تيمية مع موقفه الرافض لأي تداخل، أو علىٰ الأقل استمداد العلوم الإسلامية من العلوم اليونانية، وإثبات أنَّ القياس الأصولي شيء آخر غير القياس الأرسطي، وأنَّ كل واحد منهما يقوم علىٰ قواعد خاصة، بل متباعدة ومتناقضة، مما يجعل عملية التداخل بين المعرفتين، عملًا مستحيلًا، أو علىٰ الأقل عملًا تلفيقيًّا غير نافع.

ح- مبررات نقد ابن تيمية لفلاسفة التداخل المعرفي:

إذا كان النقد ممارسةً معرفية نافعة في جوهره، فإن هذه المعرفة النافعة يُفترض أن تتدخل في إنشائها عوامل سياقية وتداولية وتاريخية، وعليه: وجب أن تكون سبل النقد وتعريف مفاهيم علمًا من العلوم، وقواعد التدليل علىٰ مبرهناته متناسبة مع تلك العوامل، ليكون النقد نسقيًّا ومنتجًا ونافعًا، وبالفعل: كان ابن تيمية وفيًّا

---

(١) نقض المنطق: ١٦٦.

(٢) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ١٠٥.

لشروط مجاله التداولي في نقده لظاهرة تداخل المعارف، إلىٰ حد كبير، وهذه الشروط التداولية كانت تتوزع بين الآليات العقدية والآليات المعرفية، وإلىٰ حدٍّ ما، الآليات المنهجية، كما رأينا في الفقرة السابقة.

فقد هاجم ابن تيمية في نقده، رأس العلم اليوناني، أرسطوطاليس، من جهة عقيدته، واعتبره وقومه من اليونان، من المشركين وعبدة الأصنام، والمتعاطين للسحر[1]، ورفض ادِّعاء من ربطوا أرسطو بذي القرنين المذكور في القرآن، لتحبيب العلم اليوناني إلىٰ نفوس المسلمين[2]، كما فعل ابن سينا وأمثاله ممن وصفهم ابن تيمية بالجُهَّال بأخبار الأمم[3]، وكان ابن تيمية قاسيًا في نقده للفلاسفة والمتكلمين عمومًا، ممن سلكوا في أبحاثهم مسلكًا تداخليًا، أو أبدوا تعاطفا مع الثقافة اليونانية الوافدة، وكان كتابه «الرد علىٰ المنطقيين» في حقيقته ردًّا علىٰ الفلاسفة من أهل التداخل بالدرجة الأولىٰ، ثم علىٰ المتكلمين المتشبعين بالمقولات الفلسفية، أكثر مما هو ردٌّ علىٰ المنطقيين، ولن يعدم المتتبع لانتقادات ابن تيمية للفلاسفة والمتكلمين مواقف التحامل والتحيز ضدهم، والقسوة عليهم لأبسط الأسباب وأوهىٰ المبررات، من مثل أنهم أعظم بني آدم حشوًا وقولًا للباطل وتكذيبًا للحق في مسائلهم ودلائلهم؛ إذ لا تكاد -بنظره- تخلو لهم مسألة واحدة من ذلك[4]، أو أنهم أعظم اضطرابًا وحيرة من باقي أصناف العلماء، مثل أهل

---

(١) نقض المنطق: ١٣٢، وينظر أيضًا: منهاج السنة النبوية: ١/ ٣٦٤-٣٦٥؛ إذ يعتبر فيه ابن تيمية أرسطو وقومه أقل قيمة من اليهود والنصارىٰ في الإلهيات والنبوات والمعاد؛ لأن اليونانيين -عنده- مخالفون لصحيح المنقول وصريح المعقول.

(٢) الرد علىٰ المنطقيين: ٢٨، وينظر أيضًا: منهاج السنة النبوية: ١/ ٣١٧-٣١٨، ٤١٠.

(٣) نفسه: ١٨٢-١٨٣. وقد نال ابن سينا، باعتباره من علماء التداخل، قسطًا وافرًا من نقد ابن تيمية، لن يعدم المتأمل فيه علامات التحيز والتحامل؛ فقد اعتبره ابن تيمية أيضًا، من شرذمة المتفلسفة المخالفين لجمهور الفلاسفة وأرسطو (ينظر: منهاج السنة النبوية: ١/ ٢٣٥). وانتقده نقدًا فلسفيًا رائدًا حول قضايا الإمكان مما بثه في «إشاراته» (ينظر: نفسه: ٢/ ١٩٧). وفي قضايا الذات البسيطة وما يقوم بها من صفة أو فعل (ينظر: نفسه: ١/ ١٨٢).

(٤) نقض المنطق: ٢٤، وهذا الرأي نفسه سبق أن ذكره ابن الجوزي لما اعتبر الفلاسفة قد خلطوا في =

الحديث، الأكثر استقرارًا وثباتًا عند ابن تيمية[1]، وهذا غير صحيح، ولا يثبته واقع المحدثين وتاريخهم، إذ بلغوا هم أيضًا من الاختلاف والتعدد والاضطراب والتناقض في التصور والمنهج والمصطلح مبلغًا كبيرًا، وليس هاهنا مجال تفصيل ذلك، ولم تقف قسوة ابن تيمية علىٰ الفلاسفة عند حد، إلىٰ درجة وصف قمة هدايتهم ببداية اليهود والنصارىٰ، وهم عنده كفار، فضلًا عن المسلمين[2].

والحقيقة أن ابن تيمية متضايق كثيرًا من منهج الفلاسفة والمتكلمين، ومن حديثهم في الأمور الكلية وفي العقليات المحضة، وكذلك من إخلالهم بشروط المجال التداولي الإسلامي جميعها، عقيدةً ومعرفةً ولغةً، بنظره؛ فكان الإخلال بالشرط الأخير باديًا في تقعُّرهم اللفظي، وفي وضعهم لاصطلاحات لا توصل إلىٰ شيء، إضافة إلىٰ خروجها عن الطابع العملي النفعي المباشر للعلوم الإسلامية، أما إخلالهم بالشرط العقدي، فاكتشفه ابن تيمية من خلال دراسته لإلهياتهم؛ فأنكر كلياتهم في الإلهيات ووصفها بالظنون الكاذبة[3]، ولكنَّ خطأهم في «الإلهيات» لم ينتقل إلىٰ «طبيعياتهم»؛ إذ لهم في «الطبيعيات» كلام -بنظر ابن تيمية- غالبه جيد، وهو كلام كثير واسع[4]. وصوابهم في الطبيعيات أكثر من صواب من ردَّ عليهم من

= الإلهيات واختلفوا فيها كثيرًا، ولم يختلفوا في الحسيات والهندسيات، ويرجع ذلك التخليط إلىٰ اضطراب اعتقادهم؛ ينظر: تلبيس إبليس: ٩. وربما هذا ما دفع ابن الجوزي نفسه، قبل ابن تيمية، إلىٰ رفض إدخال كلام الفلاسفة، والمقصود به الإلهيات، في الجدل الفقهي، حتىٰ لا يقع تخليط في الفقهيات! ينظر: نفسه: ١١٩-١٢٠.

(١) نفسه: ٤٣.

(٢) الرد علىٰ المنطقيين: ١٣٣.

(٣) نفسه: ١١٤.

(٤) نفسه: ١٤٣. إضافة إلىٰ تخطئة ابن تيمية للفلاسفة حول قدم العالم (ينظر: منهاج السنة النبوية: ١/١٤٨-١٥٠)، أو في قضية النبوة، وإنكاره ادعاءهم أنها فيض يفيض علىٰ الإنسان بحسب استعداده، وهي مكتسبة عندهم (ينظر: ١ نفسه: ٢/ ٤١٥)، فإنَّ ابن تيمية يعتبر ظهور الفلاسفة أصلًا، في المجال المعرفي الإسلامي، نتيجة مؤامرة، وبسبب من خفوت نور الإسلام، وانقراض العصور المفضَّلة، وهو تخريج غريب، والأغرب أن يصدر عن فيلسوف وأصولي في حجم ابن تيمية! (ينظر: منهاج السنة النبوية: ١/ ٣١٦). ولم يتصدَّ ابن تيمية لإلهيات اليونان فحسب، =

أهل الكلام، لكن صواب أهل الكلام في «الإلهيات» أعظم بكثير مما أنجزه المتفلسفة في هذا الباب، وكله أخطاء وظنون كما ذكر[1]، وطبق ابن تيمية المنهج نفسه؛ أي الإخلال بالشرط العقدي في دراسته لمجهود ابن سينا، فتهجم عليه واتهمه بالإلحاد والأخذ عن الملاحدة المنتسبين إلىٰ المسلمين كالإسماعيلية[2]، ولم يمنعه هذا من الإشادة بدوره في إصلاح بعض المقولات الفلسفية، وإظهار ما فيها من التناقض[3]، إلا أنّ التوسع في استخدام الآلية العقدية والإخلال بها، من غير ضوابط، دفع بابن تيمية إلىٰ حد هتك أستار نوايا المخالفين وعقائدهم، دونما احتراز أو تحفظ، شرعي أو معرفي أو منهجي؛ فتجده متسرعًا في مواقف كثيرة في اتهام الفرق الإسلامية المخالفة لرأيه، بالإلحاد؛ كالشيعة والصوفية والمتكلمين والفلاسفة[4].

كما سجل ابن تيمية علىٰ الفلاسفة والمتكلمين إخلالهم بالشرط المعرفي لمجالهم التداولي، وحصر طرقهم الفكرية والمنهجية في التخييل والتأويل والتجهيل[5]، وسجّل عليهم جهلهم بمعرفة مجالهم، خصوصًا ما يتعلق بالعلوم الإسلامية، مثل جهلهم بالحديث ومصطلحاته، حتىٰ لتجد -بنظر ابن تيمية- كثيرًا من العامة أعلم بذلك منهم، كما تجدهم لا يميزون بين مستوياته ومناهجه[6]،

= بل هاجم من أدخلوا اعتقادات أقوام آخرين، مثل الخطيب الرازي الذي أدخل الطلسمات والسحر إلىٰ الثقافة الإسلامية، وكل ذلك، بنظر ابن تيمية، من دين المشركين من الهند والصين والنبط والكلدانيين (ينظر: نفسه: ٢/ ١٩٤-١٩٥).

(١) نفسه: ٣١١.

(٢) نفسه: ١٤١-١٤٣، ٢٧٩. والغريب أن ابن الجوزي شيخ ابن تيمية أشاد كثيرًا بابن سينا في كثير من آرائه، ومنها ما يتعلق بالإلهيات (ينظر: تلبيس إبليس: ٤٧).

(٣) نفسه: ١٤٤.

(٤) ينظر: نقض المنطق: ١٣١، والرد علىٰ المنطقيين: ١٠٣، ١٠٤، ١٠٦، ١٨٣.

(٥) نقض المنطق: ٥٦-٥٧.

(٦) نفسه: ٨١.

وسجل ابن تيمية أيضًا عليهم جهلهم بعلم أصول الدين وفروعه، حتىٰ إذا استمعت لأحدهم، وجدته يقول كلامَ مَنْ كأنه لم ينشأ في دار الإسلام، ولا سمع ما عليه أهل العلم والإيمان، ولا عرف حال سلف هذه الأمة، وما أتَوه من كمال العلوم النافعة، والأعمال الصالحة، ولا عرف منهجهم في تمييز الغي من الرشاد[1]، وإذا كان نقد ابن تيمية بعض المتفلسفة والمتكلمين مبررًا، بناءً علىٰ إخلالهم بالشرط المعرفي، فإن الأمر ليس كذلك في نقده لابن رشد، وهو الفقيه المالكي وعالم الأصول المبرز؛ إذ لم يخلُ ذلك النقد من غمز وتحيز، وإن أورد ابن تيمية كلام ابن رشد وبعض مواقفه في سياق إيجابي ومحمود عنده، ولكنَّ تهمة التقليد ظلت لصيقة بابن رشد عند ابن تيمية[2]، ولم يفلت كذلك من نقد ابن تيمية المتحيز الإمام ابن حزم، الذي لا نعتقد أنه أخلَّ بأحد شروط المجال التداولي الإسلامي، في مسلكه التداخلي، إلا أن ابن تيمية وصف عمله بالتخليط؛ إذ انتقد مخالطته للفلاسفة والمعتزلة، هكذا المعتزلة وليس المتكلمين! مما يبرز البعد الفكراني المتحيز في نقد ابن تيمية، ولامه أيضًا علىٰ مخالفة أهل الحديث في رأيهم في الصفات، ولم يرضَ له ابن تيمية أن يوافق الفلاسفة والمعتزلة، كما عبر ابن تيمية عن تضجره من أسلوب ابن حزم وحدة خطابه، واعتبره وقيعة في الأكابر والإسراف في نفي المعاني؛ أي الحِكَم والتعليل، ودعوىٰ متابعة الظواهر[3].

ويمكن أيضًا ملاحظة أن ابن تيمية لا يستعمل منهجه في النقد في بعض اللحظات، وإن كانت قليلة، بعدل وصرامة وتكافؤ، بين الفرق المُخِلَّة بشروط التداول الإسلامي؛ إذ كثيرًا ما يعمل علىٰ سَلِّ المتكلمين من زمرة المنتقَدين، مع إظهار نوع من التقرب منهم، بناءً علىٰ توافق في الرأي ضد الفلاسفة أو غيرهم،

---

(١) نفسه: ١٤٠.

(٢) ينظر: الرد علىٰ المنطقيين: ١٤٨، ٣٤٥، وينظر أيضًا حول اتهام ابن تيمية لابن رشد بالتبعية لأرسطو في: منهاج السنة النبوية: ١/ ٢٣٥.

(٣) نقض المنطق: ١٨.

أكثر مما هو اعتماد علىٰ قواعد علمية ومنهجية معلومة؛ مثل موافقتهم في بعض وجوه النظر في الحدود[١]، أو النظر في طرق العلم وعلاقة النبوة بذلك[٢].

ونال أبو حامد الغزالي من نقد ابن تيمية قسطًا كبيرًا؛ فأبو حامد كان أكبر مؤسس لمشروع التداخل المعرفي في الفكر الإسلامي العربي القديم، كما أن ابن تيمية كان واعيًا جدًّا بقيمة حجة الإسلام ومدىٰ تأثير أفكاره في الباحثين والعلماء والناس بعامة، لذا استهدفه بالنقد، وسجَّل اعتراضاته الكثيرة علىٰ مشروعه، حتىٰ إذا أفلح في كشف تهافت ادعاء الغزالي إمكانية التداخل وفائدته، كان الرد علىٰ من دونه أهون وقد يتولاه تلامذة ابن تيمية، أو من هم دونهم[٣].

وقد وردت جل ردود ابن تيمية علىٰ الغزالي في كتاب «الرد» من دون «النقض»، مما يؤكد أكثر أن الكتاب الأول هو المعبر الحقيقي عن آراء ابن تيمية في قضية التداخل المعرفي؛ فهو يرىٰ أن المتأخرين قد غلطوا عندما لم يميزوا بين مكانة الغزالي كباحث وفيلسوف مجتهد، وبين بثه لكثير من الكلام الباطل من خلال عمله التداخلي، وإلا فالتيَّار العام -بنظر ابن تيمية- من نظار المسلمين يعيبون ذلك ويطعنون فيه[٤].

واعتبر ابن تيمية الغزالي أول من أدخل المنطق في علوم المسلمين، وتكلم فيه علماء المسلمين بما يطول ذكره[٥]، واعترض ابن تيمية بشدة علىٰ ما ادعاه

---

(١) نفسه: ٣٦١.

(٢) ينظر: الرد علىٰ المنطقيين: ٥١١-٥١٢.

(٣) ولا يخفىٰ أثر ابن الجوزي في ابن تيمية، بناءً علىٰ سلوكه الصوفي وخلفياته الأخلاقية؛ فابن الجوزي نقد أبا حامد، كما صرَّح، «إيديولوجيًّا» لتصنيفه كتاب «الإحياء» علىٰ طريقة الصوفية، وقد ملأه -بنظره- بالأحاديث الباطلة، وتكلم في علم المكاشفة، ونقده منهجيًّا، لخروجه علىٰ قانون الفقه (ينظر: تلبيس إبليس: ١٦٦)، كما اختلف ابن الجوزي مع أبي حامد في أمور جزئية أخرىٰ كالطرب والموسيقىٰ مما يدخل في باب المختلفات، وهذا ما يجعل نقد ابن الجوزي أقرب إلىٰ «الأيديولوجيا» منه إلىٰ الإنصاف والموضوعية (ينظر: نفسه: ٢٤٥).

(٤) الرد علىٰ المنطقيين: ١٩٨.

(٥) نفسه: ٣٣٧.

أبو حامد في «القسطاس المستقيم» من أنه استخرج موازينه المعروفة من القرآن الكريم؛ إذ كشف ابن تيمية أن تلك الموازين الخمسة، هي منطق اليونان بعينه غير عبارته، ولا يجوز للغزالي -بنظره- أن يدعي أن الميزان العقلي الذي أنزله الله هو منطق اليونان لوجوه كثيرة فصل فيها شيخ الإسلام[1]، ليخلص أن كل ما ذكره الغزالي من مزايا منطق اليونان عند إدخاله في العلوم الإسلامية، إنما هو عجرفة، وتطويل، وتبعيد الطريق، وجعل الواضحات خفيات، وكثرة الغلط والتغليط[2].

واعترض ابن تيمية علىٰ تكلف الغزالي في تفسير آيات الميزان في القرآن الكريم، وربطها بالمنطق، لكنه لم يمنع نفسه من تكلف تأويلات أخرىٰ للآيات نفسها بما يوافق رأيه المعارض لتداخل المعارف، من خلال المنطق علىٰ الخصوص[3]، ورد ابن تيمية علىٰ أبي حامد وغيره، من أهل الكلام والرأي، كأبي المعالي والرازي وأبي محمد المقدسي، في ادّعائهم أن العقليات ليس فيها قياس، وحصره في الشرعيات، مثبتًا أن القياس يعتبر دليلًا في جميع العلوم، مدافعًا عن قياس التمثيل الذي يهون الغزالي من شأنه في إدراك اليقين[4]، وتتبع ابن تيمية كتاب «معيار العلم» ورد علىٰ عدد كبير من فقراته، ودخل في حوار نقدي عميق مع أبي حامد حول قضايا كثيرة، كان أعمقها مسألة الدلالات والصفات وسبل الإحاطة بها[5].

ولم يَفُت ابن تيمية أن يؤكد أنَّ اعتراضه علىٰ أبي حامد كان بحسب ما أورده في كتب معينة، وهي التي ذكرنا سابقًا أنها تشكل مشروعه التداخلي العام؛ وهي: «المستصفىٰ»، و«محك النظر»، و«معيار العلم»، و«القسطاس المستقيم» الذي قسا بسببه ابن تيمية علىٰ أبي حامد لِما ادعىٰ أنه تعلمه من الأنبياء، وهذا غير مذكور في النسخة التي اطَّلعنا عليها! ويعتبر ابن تيمية أنَّه إنما تعلمه من ابن سينا، وابن سينا

---

(١) نفسه: ٣٧٣ وما بعدها.

(٢) ينظر: نفسه: ٣٧٥.

(٣) نفسه: ٣٧١.

(٤) نفسه: ١١٨.

(٥) الرد علىٰ المنطقيين: ٧٥ وما بعدها.

تعلمه من كتب أرسطو، وتبع أبا حامد في ذلك أولئك الذين تكلموا في الأصول بطريقة أهل المنطق اليوناني[1]، واعترف ابن تيمية للغزالي -برغم ذلك- بدوره في فصل الإلهيات اليونانية، وأغلبها بنظره ظنون كاذبة لا ثقة فيها، عن بقية العلوم اليونانية خاصة الرياضيات[2]، كما فرَّق أبو حامد بين عالم الخلق وعالم الأمر، فجعل الأجسام «عالم الخلق»، والنفوس والعقول «عالم الأمر»[3]، وهذا اعتراف من ابن تيمية بالمنحىٰ النقدي في مشروع الغزالي التداخلي، مما لا ينتبه له عادة كثير من دارسي فكر الغزالي.

وسلك ابن تيمية مسلكًا آخر في إقناع الباحثين بخطأ أفكار الغزالي في التداخل، وهو ادعاء أن أبا حامد قد تراجع عن تلك الأفكار وتاب عنها، إلىٰ درجة الادعاء بأن الغزالي رجع في آخر حياته إلىٰ طريقة أهل الحديث[4]، مع فرط ذكائه وتألهه ومعرفته بالكلام والفلسفة وسلوك طريق الزهد والرياضة والتصوف[5]، واستدل ابن تيمية علىٰ رأيه بكتب أخرىٰ للغزالي ردَّ فيها علىٰ المتفلسفة كـ «المقاصد»، و«التهافت»، وتكفيرهم في القضايا الثلاث المعروفة: قدم العالم، وإنكار العلم بالجزئيات، وإنكار المعاد[6]، والمتأمل في هذه الأدلة لا يجدها في

---

(١) نفسه: ١٤-١٥. واتهام ابن تيمية لمخالفيه بانتحال أفكار آخرين أمرٌ بارز في منهجه النقدي، فكما اتهم الغزالي بالنقل عن ابن سينا، اتهم أيضًا الرازي بالأخذ عنه، مما ذكره الرازي في مباحثه الشرقية. ينظر: منهاج السنة النبوية: ١/ ٢٣٧.

(٢) الرد علىٰ المنطقيين: ١٣٥-١٣٦.

(٣) نفسه: ١٩٧.

(٤) ذكر ابن تيمية، لتعزيز هذا الادعاء، أن الغزالي مات وهو مشتغل بـ «البخاري»، و«مسلم» (ينظر: نفسه: ١٩٨). كما ذكر تراجعات بعض العلماء عن أفكارهم مثل أبي عبد الله الرازي (نفسه: ٣٢١). وهذه الدعوىٰ ادعاها أيضًا ابن الجوزي قبله، لما اعتبر أهل الفلسفة والكلام، قد رجعوا، في آخر حياتهم، إلىٰ ما عليه أهل الحديث، وهذا يصعب التسليم به! (تلبيس إبليس: ٨٤-٨٥).

(٥) نقض المنطق: ٦٠؛ لاحظ أنَّ علماء الحديث، هم المعيار دائمًا، خصوصًا في كتاب «نقض المنطق»، مما يكثر الشكوك حول بعض أجزاء الكتاب وعلاقتها بابن تيمية!

(٦) الرد علىٰ المنطقيين: ١٩٥.

الحقيقة مقنعة، خصوصًا في ما يتعلق بإبطال قضية تداخل المعارف؛ ذلك أنَّ نقد الغزالي للمتفلسفة أو المتكلمين، وكذا نقده لإلهيات اليونان، وكشف كذبها وتناقضها، لا علاقة له بإثبات إمكانية تزويد العلوم الإسلامية بآليات العلوم اليونانية، من خلال عمليات التداخل المتعددة المستويات، بل تصبح هذه الأدلة حجة علىٰ مستعملها، أي ابن تيمية، لمراجعة بعض الأفكار التي يتأسس عليها رفضه للتداخل، مثل اختلاط علم اليونان بإلهياتهم المخالفة بالطبع لإلهيات المسلمين، وإلا فالنقد الذي يجب أن يوجه للغزالي هو: هل استطاع أبو حامد بالفعل أن يفصل إلهيات اليونان عن مناهجهم العلمية وآلياتهم؟ وهل المناهج والآليات محايدة؟ وما حدود ذلك الحياد؟ وأسئلة أخرىٰ قد تبدو أهم وأعمق من تَصيُّد بعض الدعاوىٰ الواهية، مثل تراجع العالم عن أفكاره وتوبته في آخر حياته، وهي دعاوىٰ لا نُسَلِّم بها بتاتًا؛ لأن مجال البحث والفكر هو مجال اجتهاد وخطأ، وليس مجال إيمان أو كفر! مما تسعىٰ بعض الفرق العلمية إلىٰ بثه وسط الناس، خاصة أهل الحديث، الذين لم يرضَوا يوما عن أبي حامد، لصوفيته، وانحرافه بنظرهم، وهو ما انعكس علىٰ كثير من مواقف ابن تيمية، خصوصًا في كتاب «النقض» الذي لا تخفىٰ فيه تزيدات النساخ من أهل الحديث علىٰ شيخ الإسلام[1]، وادعاء أن الغزالي خالف السلف في منهجه الفكري، ومفهوم السلف، كما نعلم، أصبح سلطة معيارية متحكمة في عقل الإنسان وتعيق اجتهاده، وأهل الحديث هم أول من سعىٰ إلىٰ ترسيخ ذلك، وقد يستخدمون في ذلك عقولًا ذكية وناقدة مثل ابن تيمية[2]، وهذا ما أضفىٰ علىٰ كثير من مواقفه النقدية بعض التحامل والتشدد، وخروجًا عن منهجه الذي تميَّز في أحيان كثيرة بالصرامة والموضوعية والعمق، التي تؤكد أنَّه كان صاحب ثورة فلسفية لو تحققت لأخرجت الفكر العربي الإسلامي من مآزقه النظرية والعملية، التي عطَّلَت ملكة الإبداع

---

(١) ينظر: نقض المنطق: ٥٣-٥٤.

(٢) ينظر: نفسه: ٥٦، والرد علىٰ المنطقيين: ٩٤، ١١١، ٢٥١.

العلمي المؤثر في علاقة الإنسان المسلم بالظاهرة الطبيعية والتاريخية[١].

٣- حدود تداخلات علم أصول الفقه مع الفلسفة والمنطق:

تمهيد:

لقد عرضنا فيما سبق تصورين متناقضين لظاهرة تداخل المعارف؛ تصور حجة الإسلام الغزالي الذي يرىٰ أن تطوير البناء الاستدلالي للعلوم الإسلامية، وإغناء قدراتها التحليلية والمنهجية يمر عبر تداخلها مع المنطق اليوناني، وتصور شيخ الإسلام ابن تيمية الذي يرىٰ هذا التداخل الذي يسعىٰ إليه أبو حامد وغيره، إن هو إلا تدمير لبناء العلوم الإسلامية، وتخليط للمعارف، وبث للزيغ والشك في قلوب المسلمين، وبالتالي وجب التصدي لهذه العملية وإبطال أدلتها عقلًا ونقلًا.

فمن خلال هذين التصورين لقطبين علميين كبيرين في تاريخ المعرفة الإسلامية، يبدو سؤال نجاح التداخل أو فشله محرجًا؛ ذلك أنَّ بداية تأليف الغزالي في أصول الفقه كان عنوان مرحلة جديدة في المنهج الأصولي، من خلال تداخله مع المعارف الوافدة، كما أن ظهور ابن تيمية وتأليف كتبه في الرد علىٰ الفلاسفة والمناطقة يعتبر إحياء للمنهج الأصولي الأول الذي وضعه الشافعي (توفي: ٢٠٤هـ)، ولم يتأثر بعد

---

(١) ينظر: «فكر ابن تيمية الإصلاحي، أبعاده الفلسفية»: ١٨٠-١٨١، ويصنف طه عبد الرحمن ابن تيمية ضمن كبار المناطقة، بل إنه لم يكن منطقيًا عاديًا، بل كان مجددًا؛ إذ نازع في كثير من الأصول المقررة في منطق أرسطو، واجتهد في وضع منطق جديد، ذي طابع عملي تجريبي حي، هو إلىٰ التداول اليومي أقرب منه إلىٰ اللغة الفلسفية المجردة؛ هذا المجهود الذي لم يستثمر قط، بنظر طه، لا من لدن من ينتصرون له من السلفيين، ولا من لدن خصومه من غير السلفيين، والحقيقة أن ابن تيمية، بنظر طه، أتىٰ بنظرات في المنطق تستحق أن نقف عندها، ونعطيها حقها من التحليل؛ إن عطاءه في المنطق أكثر تجديدًا من كل عطاءات المناطقة الذين تقدموه، بما فيهم كبار الفلاسفة من أمثال الغزالي وابن سينا، لأن هؤلاء ظلوا جميعًا حبيسي أصول أرسطو، وما جاؤوا به من جديد بقي متمسكًا بهذه الأصول، في حين أنَّ ابن تيمية حاول أن يضع أصولًا لمنطق جديد مكان الأصول التي اعتمدها أرسطو؛ إلا أَن غياب الزاد المعرفي المنطقي الحديث، عند أنصار شيخ الإسلام، لم يسمح لهم بمعرفة مقدرة ابن تيمية في الإبداع المنطقي، فاكتفوا باجترار فتاويه في الفقه! (ينظر: حوارات من أجل المستقبل: ٦٥-٦٦).

بالأفكار والآليات الوافدة، على أرجح الآراء[1].

واختلف المنهجان في قضية إدخال المنطق في أصول الفقه، لأسباب تداولية متعددة، عقدية ومعرفية ولغوية ومنهجية، إلّا أنهما اتفقا في ضرورة استبعاد الميتافيزيقا اليونانية ومباحثها وصفاتها، ورفض اعتبار العلم اليوناني ضروريًا ومتطابقا مع الوجود، وتضاربت مجهوداتهم في إمكانية مطابقة ذلك المنطق مع الحاجة الإنسانية العلمية والمتغيرة، وبقي التشابك، الإيجابي أو السلبي، قائمًا بين المنهجين في لحظات التألق العلمي الإسلامي، وبقي المنطق إلى جوار علم أصول الفقه، مهما بلغت الآراء المتعصبة والرافضة لأي تداخل بينهما، كما بقي علم أصول الفقه قائمًا بذاته ومستقلًا إلى حدٍّ ما، بآلياته في الاستدلال والتعليل، مما استخرجه العقل المسلم في تفاعل مع مجاله التداولي، برغم الدعوات المتكررة باستبدال المنطق بالأصول في عمليات الاستدلال الشرعي، كما بقي أصول الفقه هو «منطق» الخطاب الشرعي القائم على إثبات المعنى؛ أي إثبات العلاقة الضرورية بين منطوق الحكم وتحقيق المقصد والمراد منه، وربطه بالسلوك والممارسة في الواقع والحياة، ولكن هذا لم يمنع علم أصول الفقه من تحقيق أشكال من التداخل مع المنطق خصوصًا على مستوى بعض قواعد التدليل؛ فالمنهجية الأصولية، في أساسها، ذات طبيعة لسانية منطقية لتفسير الاستدلال الطبيعي أيًا كان ميدانه[2]، كما أنَّ دور علم أصول الفقه بالنسبة إلى الاستدلال الفقهي، يشابه دور المنطق بالنسبة إلى الاستدلال بوجهٍ عام، وعلى هذا الأساس استفاد علماء الأصول كثيرًا من آليات الحد المنطقي، برغم اختلاف موقفهم منها في وضع المصطلحات الأولى للحقائق التشريعية، وساعدتهم في الاستنتاجات القياسية التي تعتمد على منهج الاستقراء في استخراج الأحكام، وتحديد أوجه الشبه بين المسائل التي تعتبر أصلًا في القياس عند الفقهاء، وتداخلت مقدمات

---

(١) ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ٧٤.

(٢) ينظر: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني: ١٦.

القياس الأصولي مع بدهيات العقل عند المناطقة، كما أصبح أثر المبادئ المنطقية اللغوية بارزًا، بل وضروريًا، في فهم الخطاب الشرعي وضبط عناصره، وعليه: أصبح علم أصول الفقه مجالًا لتفاعل علوم أصيلة وأخرىٰ دخيلة، وأصبحت هذه المعارف المتنوعة تشكل محاور متداخلة في الحقل الأصولي، وواقعًا معرفيًا وتاريخيًا، في تاريخ علم أصول الفقه وفي بنيته ونسقه؛ مما يمكن الاستدلال عليه بأكثر من مثال، ومن خلال ذلك يمكن وضع تقييم موضوعي لحدود تداخلات علم أصول الفقه مع المعارف الوافدة.

أ- المحاور المتداخلة في الحقل الأصولي:

ظَل مبحث الدلالة في الكتابات الأصولية مجالًا تداخليًا بامتياز؛ ذلك أنَّه لم يكن مقتصرًا علىٰ طائفة معينة من العلماء، وإنما تناوله فريق علىٰ طريق الأصالة والتوسع؛ كالمناطقة واللغويين، وتناوله آخرون بطريق التَّبَع، وَعَبر عمليات التداخل المعرفي، لتعلق علمهم به، كالأصوليين، وقد تقاربت تعاريفهم للدلالة إلىٰ حد كبير؛ فعند المناطقة، الدلالة هي: كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، وعند الأصوليين، الدلالة هي: كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر[1]، وبتوالي البحث الأصولي، تماثلت التعاريف الأصولية والتعاريف المنطقية في مبحث الدلالة، وأصبح الأصوليون يستثمرون مباشرةً نتائج الدراسات المنطقية في بحث دلالات الكلام علىٰ المعنىٰ، ولجأوا إلىٰ منهج التقسيم والتفريع المنطقي؛ ففرَّقوا مثلًا بين الدلالات اللفظية المفردة والدلالات السياقية، وقسَّموا الأولىٰ إلىٰ: دلالة المطابقة، ودلالة التضمن، ودلالة الالتزام، لكنهم لم يبقوا حبيسي التقسيم المنطقي، فأضافوا الدلالات السياقية، أو التداولية، ودرسوا

---

(١) شرح الإسنوي علىٰ منهاج الأصول للبيضاوي، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، دون تاريخ: ١/ ١٧٩، وينظر أيضًا: موازنة بين دلالة النص والقياس الأصولي وأثر ذلك علىٰ الفروع الفقهية، أحمد بن حمدي الصاعدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م: ١/ ١٢٣، ١٢٥.

علاقة دلالة اللفظ بتأليف نظم الكلام وطرق التصرف في التعبير، ومجال التلقي بكل عناصره، ووضعوا سلمًا يمثل تدرج وضوح الدلالات والروابط بين الألفاظ والمعاني؛ وهي: النص، والظاهر، والحقيقة، ويقابلها: المجاز، والإفراد، ويقابله: الاشتراك، والتباين، ويقابله: الترادف، والتأسيس، ويقابله: التأكيد، والاستقلال، ويقابله: الإضمار، والترتيب، ويقابله: التقديم والتأخير، والعموم، ويقابله: الخصوص والمطلق والمقيد، وذهب بعض الأصوليين المجتهدين، كأبي الوليد الباجي، إلىٰ حد استنتاج المفاهيم من سياق الخطاب، أو ما سماه بـ «معقول الأصل»، وهو علىٰ أربعة أقسام: لحن الخطاب، وفحواه، والاستدلال بالحصر، ومعنىٰ الخطاب، ويفي به القياس(١)، وبرغم هذه الاجتهادات الأصولية فإن الباحث في الدراسات الأصولية، خصوصًا في مبحث الدلالة، سرعان ما يجد نفسه داخل مبحث متداخل معه، وهو مبحث التصورات في المنطق، وهذا ما ساعد الأصوليين علىٰ تدقيق النظر في فهم أشياء محددة وعميقة من كلام العرب مما لم يتوصل إليه اللغويون أو النحاة.

ويبقىٰ مجال الدلالة، خصوصًا مبحث الألفاظ، أكثر المحاور تداخلية في جل الكتب الأصولية حتىٰ في مرحلة التأليف الاجتهادي في الأصول، وبرز تداخل الأصول أيضًا مع العلوم الوافدة في مبحث الاستدلال؛ إذ تجاوز البحث الأصولي الآليات الاستدلالية التي تم وضعها منذ الشافعي، والتي كانت تنحصر في لسان العرب ومسالك التعليل، بما فيها الإجماع والنص والإيماء والتنبيه والمناسبة، وانتقلوا إلىٰ مستوىٰ أصبح فيه الاستدلال منهجية في النظر، وطريقة في التفكير، ينبني علىٰ شبكة من العلاقات المعقدة التي تؤسس خطابه؛ إذ لا يمكن تصور استدلال من دون خطاب يعبر عنه ويناصره، ولا بد له أيضًا من الموضوع الملفوظ(٢).

---

(١) ينظر: مدخل إلىٰ أصول الفقه المالكي: ٣٦، ٣٨-٣٩، ٥٠.

(٢) ينظر: الاستدلال في معاني الحروف: ٥٢.

ومن هنا تأسست العلاقة الوطيدة بين المباحث المنطقية ومنهج البحث الأصولي، في إطار نظرية المعرفة، ذات المنحىٰ التداخلي البارز، التي هي في العمق، فلسفة أصولية لغوية ومنطقية متداخلة، وهذا ما لم يستطع ابن تيمية إنكاره، علىٰ حدِّة نقده ورفضه للتداخل، كما لم يستطع الغزالي شرحه وتوضيحه بما يكفي، علىٰ شدة حماسته ودعوته للتداخل، وإن كان قد صرَّح ببعض مقاصده من مشروعه التداخلي؛ وهي الرفع من كفاءات الاستنباط والتنظير والبحث عند الفقيه الأصولي.

ب- القيمة التداولية لمجهودي الغزالي وابن تيمية:

اجتهد أبو حامد الغزالي في مشروعه التداخلي في تقريب المنطق وتعليمه، ودافع عن علميته وفائدته للعلوم الإسلامية وخاصة لمباحثها النظرية؛ إلَّا أن ابن تيمية وقف موقف الرافض لمشروع أبي حامد؛ فشكَّك في القيمة العلمية لمنطق اليونان، وفائدته للعلوم الإسلامية عامة، ولعلمي الأصول والكلام خاصة، ولكن الإشكال الذي خاض فيه أبو حامد وتقي الدين ما زال قائمًا، وهو إشكال منهجي، علىٰ مستويات عدة؛ فابن تيمية تعرَّض بالنقد لما قدمه المناطقة من تقريرات تتعلق بالعلاقات الاستدلالية وبأصنافها، ورتبها، كما اعترض علىٰ أحكامهم في «المواد» و«المضامين» و«القضايا» المكونة لمختلف الاستدلالات[1]، كما أثبت أنَّ هذه الاستدلالات تلغي الطابع العملي التوجيهي الخلقي والاجتماعي للأحكام الشرعية، أي نتائجها من حيث محتواها القيمي[2]، وهذا ما أكسب نقد ابن تيمية بُعدًا تداوليًا بارزًا، الشيء الذي ضمر في مشروع الغزالي، دون أن يغيب؛ إذ استحضار البعد التداولي العملي عند أبي حامد، تطلب منه الخروج عن الاستدلال المنطقي جملةً وتفصيلًا، والدخول في تجربة روحية وسلوكية حارّة لكنها غامضة.

---

(١) ينظر: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني: ١٨٩-١٩٠.

(٢) نفسه: ٢١٨.

ورغم هذا، فإنَّ منهج الاستدلال في مشروع أبي حامد لم يلغ البتة صاحب الخطاب ومتلقيه، إلىٰ درجة وصف منهجه بالصورية الصارمة[1]، كما أنَّ الغزالي لم يكن ينظر إلىٰ الدليل مخلَّصا من علائقه بمكونات المقام التدليلي؛ إذ كان في هذه النقطة شبيهًا بابن تيمية، خاصة في كتابه «المستصفىٰ» وفي «القسطاس المستقيم»؛ أي كان المقام التدليلي أساسيًّا عنده هو أيضًا في إنشاء الدليل، وجمع صور الاستدلال إلىٰ مضامينها، أما علىٰ مستوىٰ الاستدلال بالقياس، فكان ابن تيمية موفَّقًا -بنظرنا- في نقض تصور أبي حامد، الذي كان واثقًا من أن النظرية القياسية الأرسطية هي الشرط الضامن للعقلانية، والشك في قدرة القياس الأصولي علىٰ إنشاء الأنساق أو إغنائها، وبالتالي الوصول إلىٰ اليقين، وعليه: أكثر ابن تيمية من التأكيد علىٰ شمولية القياس الأصولي ضدًّا علىٰ دعوىٰ شمولية المنطق اليوناني عند الغزالي، واعتبر ابن تيمية القياس الأصولي الأسبق طبعيًّا، والأبين، والأفصح من كل أشكال القياس المنطقي، وبهذا يكون التمثيل عند ابن تيمية آلية استدلالية صحيحة، وأصلية، وذات أفضلية علىٰ الآليات المنطقية الأخرىٰ، خصوصًا قياس الشمول، فليس مبررًا إذن -بنظر ابن تيمية- تضعيف الغزالي وكذا الرازي للقياس الأصولي، وهو الأساس الذي تقوم عليه كل تصوراتنا، بل الواجب المنهجي، يقتضي تعميمه في جميع الميادين المعرفية، وليس في ميدان الفقه وحده، وعليه: يصبح أصول الفقه -بنظر ابن تيمية- هو الأصل، وليس المنطق، ولمَّا كان أصول الفقه هو العلم الضابط لقواعد القياس التمثيلي كان هو الأولىٰ بالتعلم من المنطق؛ أي عكس ما ادعاه الغزالي؛ فابن تيمية في حقيقة نقده، لا ينفي إمكانية تداخل علم أصول الفقه مع المعارف الأخرىٰ، ولكنه يقوم علىٰ تصويب مشروع الغزالي التداخلي، خصوصًا في ما يتعلق بالنقط المنهجية المجمع حولها.

وبرغم ما تميز به نقد ابن تيمية من قيم تداولية متفاعلة ومنتجة، فإن ذلك لم

---

(١) نفسه: ٩٤.

يمنعه من الاستفادة من طرق المعرفة الممكنة، وفي إطار نظرة لمصادر العلم علىٰ أنها متكاملة ومتداخلة، وليست مستقلة ومتباينة[1]، بعيدًا عن أساليب التلفيق والدمج القسريَّين، برغم هذا ترىٰ بعض الدراسات أن دفاع ابن تيمية عن القياس الأصولي، كان غير علمي، بل إنَّ وصفه بـ «الإسلامي»، معناه لمن يفهم المنطق، وصف الفكر الإسلامي بأنه بدائي وساذج وفي مرحلة متخلفة حتىٰ بالنسبة إلىٰ الفكر اليوناني نفسه[2]، إضافة إلىٰ تأثر نقد ابن تيمية في بعض جوانبه، بفتوىٰ ابن الصلاح ذات المنحىٰ التحريمي المتعصب، والأثر السلفي المتشدد، وإن كان ابن تيمية قد خالف المدرسة السلفية في أفكار العلة، ولم يكن علىٰ وفاق مع جميع أفكارها، بل سلك مسلك خصمه الغزالي في كثير من مناحي التدليل، بتنويع عدد المقدمات بتنوع مقام التدليل وتغيُّرِه، من حيث المستدل أو المخاطب، وضرب الأمثلة التداولية المألوفة لترسيخ الدعاوىٰ وإقرارها[3].

وعلىٰ هذا الأساس، كانت الآلية العقدية أكثر فعالية في نقده للفلاسفة والمناطقة، إلىٰ درجة تقطع كل صلاته بمشروع الغزالي وقضاياه؛ لأنَّه لا يتصور تداخلًا من دون البحث في الأصل الذي يجعل المنزلة الواقعية للكلي النظري اليوناني تماهي بين المنطقي والوجودي، مماهاة هي عينها الأساس الواقعي للميتافيزيقا اليونانية، خاصة الأفلاطونية المحدثة التي سعت الفلسفة العربية إلىٰ التخلص منها؛ فكان نقد ابن تيمية، يسعىٰ في الأول إلىٰ إبراز هذه المطابقة، التي ربما لم ينتبه لها الغزالي والأصوليون بعده، ثم عمل ابن تيمية علىٰ تفكيك آلياتها، أي المطابقة بين المنطقي والوجودي، ثم الانتقال إلىٰ وضع نظرية للعلم، تلائم الاسمية التي تنسجم مع ما حدث في العلوم العربية من صورية رياضية منطقية

---

(١) ينظر: تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية: ٣٨٣.

(٢) ينظر: المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي، المنهج في الفقه الإسلامي، حسن عبد الحميد عبد الرحمن، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية الثامنة، الرسالة الرابعة والأربعون، ١٩٨٦-١٩٨٧م: ٧١.

(٣) ينظر: الرد علىٰ المنطقيين: ٣٣١.

مصحوبة بتجريبية رياضية تقنية، مما لم يشهد له تاريخ العلم السابق مثلًا[1]، وهذا الهم الذي سكن ابن تيمية هو الذي دفعه -بنظرنا- إلىٰ التشدد في رفض أية علاقات تداخلية، خصوصًا عندما يتعلق الأمر بمناقشة علاقات المعارف بينها، علىٰ مستوىٰ الأصول التصورية والاعتقادات، وفي هذه اللحظة نجده صارمًا وعنيفًا في نقد الأصول الميتافيزيقية للعلم اليوناني[2]، ومحاولة منه لتخليص المنطق من الميتافيزيقا المستندة إلىٰ واقعية الكلي النظري[3]، ومن ثمَّ خلق النقاش العقدي توترًا بارزًا، سواء بين علماء المسلمين، أو بينهم وبين فلاسفة اليونان ومناطقتهم.

ج- أسباب انحسار عمليات التداخل بين الأصوليات والمعارف اليونانية:

برغم المجهود النقدي لابن تيمية لإبطال جزء كبير من نظرية التداخل التي تبناها الغزالي، فإن تاريخ علم أصول الفقه يثبت بأكثر من دليل ومعطىٰ، أن التداخل بين الأصوليات والمنطقيات أمر قد حصل في أكثر من مبحث، بل أصبحت المباحث المنطقية بذاتها جزءًا من المباحث الأصولية، وطبعت كثيرًا من الدراسات الأصولية بطابعها بعد «مستصفىٰ» الغزالي، إلا أن هذا التداخل بقي محدودًا، ولم يصل إلىٰ الدرجة التي ادَّعاها أحمد أمين، بقوله: إن أصحاب المذاهب الدينية أصبحوا ينظرون إلىٰ القرآن من خلال الفلسفة اليونانية[4]؛ فإضافةً إلىٰ أنَّ تراث المناظرة الإسلامي يجسد، من الوجهة المنهجية، المواجهة الشرسة بين المنطق اليوناني والفكر العربي، وأكبر تَسفيه لادعاءات المغرضين بطبيعة الخطاب الشرعي مما يعيق عمليات التداخل بين المعرفة الأصولية والمعرفة اليونانية، في شقها المنطقي؛ فمهمة الفقيه الأصولي كما نعلم تتضمن عمليتين أساسيتين؛ عملية استخراج واستنباط القضية الشرعية الأولىٰ من المنطوق؛ أي الفهم الشرعي

---

(١) إصلاح العقل في الفلسفة العربية: ١٧٥-١٧٦.

(٢) ينظر: نقض المنطق: ١٧٧، وينظر أيضًا: الرد علىٰ المنطقيين: ١٨٢، ١٨٦، ٢٠٠، ٢٨٣.

(٣) ينظر: إصلاح العقل في الفلسفة العربية: ٨٣.

(٤) ينظر: ضحىٰ الإسلام، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة العاشرة، د. ت: ١٦٨.

للمنطوق، والعملية الثانية هي استخراج القضية الشرعية الثانية، أو استنباطها من ثمرات العملية الأولىٰ من خلال تعدية الأحكام الشرعية إلىٰ المسكوت عنه[1]، وفي هذه الحالة يركز الأصولي في إنجاح هاتين العمليتين علىٰ المبررات اللغوية والمنطقية في الانتقال من النص إلىٰ دلالته الشرعية؛ فالدلالة المستخلصة إذن، من النص الشرعي، اعتمادًا علىٰ المقاربة اللغوية المنطقية، تتشكل بفعل اعتبارات لغوية من جهة، ومنطقية من جهة أخرىٰ، وهي التي تُكَوِّن في الأخير مجتمعةً مبررات الاستنتاج وشروطه[2]، وهذا ما أغفله علماء التداخل كالغزالي؛ أي تهميش الاعتبار اللغوي، ممَّا تنبه له في المقابل ابن حزم وشرحه بما يكفي في كتابه «التقريب»، إلا أن تعصب الفقهاء وبعض الأصوليين، ضد ابن حزم، وابن تيمية واحدٌ منهم، بسبب منهجه الفقهي والفكري الخارج عن سطوة المذاهب المعروفة، وحِدَّة نقده لمخالفيه، حكم علىٰ مشروعه في التقريب اللغوي المنطقي بالتواري إلىٰ الخلف، ولم يستطع، بذلك الاعتبار المنطقي لوحده كما تبناه الغزالي، أن يُنجح عمليات التداخل بالشكل الموضوعي اللازم، وزاد من صعوبة عملية التداخل أنَّ الخطاب الشرعي ذو طبيعة انفتاحية[3]؛ إذ يحتمل بالنسبة إلىٰ مخاطب واحد أو مخاطبين مثلًا، وجهين دلالين علىٰ الأقل، ويعتبر هذا الانفتاح مزية لا منقصة، ممَّا يخرج عن ضبط المنطق وحدوده الصارمة واستدلالاته الصورية.

فالتنافر بين عناصر التداخل المعرفي بين الأصوليات والمنطقيات، من خلال الاعتبارات اللغوية والمنطقية ظلت ملازمة للمباحث الأصولية إلىٰ ظهور أبي إسحاق الشاطبي الذي يمثل بالنسبة إلينا، محاولة للجمع والتأليف بين مجهود الغزالي ومجهود ابن تيمية، في إطار مشروع أصولي، فيه حدود معينة من التداخل والتكامل بين الأصوليات والمنطقيات، بما يحترم الشروط التداولية للمعرفة

---

(١) ينظر: الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين: ٣٤٩.

(٢) نفسه: ١١٥.

(٣) ينظر: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني: ٢٨.

الإسلامية، وما يحقق النفع من العلاقات بين العلوم كما ذكرنا في القسم الأول من هذا الكتاب.

وبظهور الشاطبي سيستعيد علم أصول الفقه سيرته الأولىٰ كمعرفة منهجية مؤسسة علىٰ معنىٰ القصد والمنطق والسبب[1]، وقام الشاطبي بعمل نقدي لأدبيات الأصول المتأخرة، التي غرقت في المباحث اللفظية كما أسسها الشافعي، أو في المباحث المنطقية كما بثها الغزالي ونشرها وسط الناس، وهذا ما جعل الشاطبي يعيد النظر في أدلة الاستنباط الشرعي وأصوله التي تشكل لحمة التراث الأصولي بطريقة منهجية جديدة تقوم علىٰ استخلاص القوانين العامة من الجزئيات، ثم الارتفاع من الخصائص الجزئية إلىٰ الخصائص العامة التي تحكم تلك الجزئيات، وهذه سمة التفكير العقلي الذي دعا إليه الغزالي في مشروعه التداخلي، أي وضع التصورات الكلية والإشكالات العامة لعلم الأصول، وهذا ما جعله يستثمر إمكانات معرفية ومنهجية، عرف بها الفلاسفة والمناطقة في التجريد والتنظير، إلىٰ درجة جعلت البعض يعتبر عمله تأسيسيًّا لقطاع معرفي جديد هو فلسفة الفقه[2]، هذه الفلسفة التي ترمي إلىٰ تحرير «العلم» مما علق به، بالفعل، من عوامل تحول دون ترجمته إلىٰ عمل وممارسة، وهذا ما جعل الشاطبي يركز في نقده ومراجعته علىٰ مناهج التفكير وأساليب البرهان والتدليل؛ اعتبارًا منه لخطورتها الكبرىٰ وعمق تأثيرها، سواء في طريق الفهم والاستنباط، أم في تقنين السلوك وضبطه، وعليه: كان أكثر اهتمامًا بالقواعد والمبادئ والأسس[3].

واستفادة الشاطبي من الخبرة الفلسفية في دراسة منهج الفكر وقواعد الفهم، واستثمار ذلك في دراساته الأصولية لم يمنعه من إعلان رغبته في تنقية علم أصول

---

(١) ينظر: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية: ٦١٢.

(٢) ينظر: «مصطلح المباح في كتاب الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي»، فريد الأنصاري، ضمن ندوة الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية: ٤٩٠.

(٣) ينظر: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية: ٤٦٦.

الفقه من بعض ما علق به، ورفض خلطه ببعض المعارف، خاصة الأجنبية، والطموح إلىٰ تحقيق الجوهر الصافي لعلم أصول الفقه، لا ينبغي التسليم للشاطبي به؛ لأنه أمر مستحيل، ثم إن هذا العمل يهدم -في الأساس- المشروع النقدي للشاطبي والقائم -من حيث آلياته وأدواته ومفاهيمه- علىٰ عمليات الاستمداد من علوم ومعارف متعددة؛ فعلىٰ مستوىٰ المصطلح مثلًا في مشروعه، فإذا انتمت المصطلحات في سياقها عنده إلىٰ بنية علم أصول الفقه، فهي تحيل عند دراستها علىٰ علم آخر أو عدة علوم، باعتبارها تنتمي (سُلاليًّا) إلىٰ ذلك العلم، أو تلتقي مع تلك العلوم، فالمصطلح عنده يكاد يكون ملتقىٰ للعلوم[1]، كما أنَّ رغبته في تنقية علم أصول الفقه، وجَّهَته لانتقاد بعض المحاولات التداخلية كما جسدها ابن رشد في كتابه «فصل المقال»[2]، وانتقد ابن سينا، واستثمر الآلية العقدية، مثل فلاسفة آخرين، ولكنَ من خلال أخذهم بإلهيات اليونان[3]، الشيء الذي كان يُجمع عليه قطبا التداخل ونقيضه، الغزالي وابن تيمية، كما صرَّح الشاطبي في أكثر من مكان برفضه لأشكال من التداخل بين الأصوليات والمنطقيات، لكن موقفه يفهم بدقة في سياق مشروعه النقدي الذي يسعىٰ إلىٰ تأسيس صرح الشريعة من جديد، والتخلص من حالات الانهيار المنهجي والمعرفي التي أصيبت بها الدراسات الأصولية[4]، وما يبرر هذه الدعوىٰ، أي إن موقفه من التداخل، يفهم في سياق مشروعه، هو اعتماده علىٰ الغزالي في مشروعه كمرجع أساسي، بكل ما يعنيه الغزالي من مشروع تداخلي صريح بين الأصوليات والمنطقيات.

---

(١) المصطلح الأصولي عند الشاطبي، فريد الأنصاري، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الدراسات الإسلامية، تخصص أصول الفقه، إشراف الأستاذ الشاهد البوشيخي، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المحمدية، الموسم الجامعي ١٤١٩-١٤٢٠هـ/ ١٩٩٨-١٩٩٩م: ١/ ١٧٤.

(٢) الموافقات: ٣/ ٢٨١.

(٣) الاعتصام: ٢/ ٣٠٣.

(٤) ينظر: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية: ٥٦٢، ٥٦٢-٥٦٣، ٥٦٤.

إنَّ التوافق بين الغزالي والشاطبي في المناسبة والمضمون والمصطلح أمرٌ لا تخطئه عين الباحث، مما يفند بعض الادعاءات التي ربطت مشروع أبي إسحاق بالفكر اليهودي أو بابن رشد، وتأثر الشاطبي بالغزالي ليس علىٰ مستوىٰ التنظير للمقاصد فقط، بل علىٰ مستوىٰ المنهج أيضًا، من خلال الرغبة في تأسيس هذه المقاصد علىٰ القطع واليقين[1]، ولكن هذا لم يمنع أبا إسحاق من نقد الغزالي والتحفظ علىٰ قضايا جزئية في مشروعه التداخلي[2]، لكن بدرجة أقل مما فعل ابن تيمية، إلا في قضية تفضيل العلوم الشرعية علىٰ بقية العلوم، وتفضيل علماء الشريعة علىٰ غيرهم[3]، مما يتطابق فيه ابن تيمية وأبو إسحاق الشاطبي تطابقًا تامًّا.

لقد استفاد، إذن، الشاطبي من مشروعين مختلفين، واحد يدعو إلىٰ تداخل المعارف، والآخر يرفض ذلك، مرة جزئيًّا، ومرة كليًّا[4]، وحاول أن يجمع بين الرأيين، تحقيقًا لمنهجه في الموافقة والتأليف بين الآراء المتعددة، إلا أن البحث الأصولي لم يستوعب -بنظرنا- عمق عملية الجمع هذه التي أنجزها الشاطبي، فتم التشيع من جديد لأحد الاتجاهين، إمَّا لاتجاه الغزالي بصبغته المنطقية، أو لاتجاه ابن تيمية بصبغته اللغوية، فبقي البحث الأصولي موزَّعًا بين طرفين، وغير مستفيد من إمكانات التداخل النافعة في حدود الشروط التداولية اللازمة، مما جعل طرح قضايا التداخل بين المعارف، داخليًّا وخارجيًّا، أمرًا ملحًّا، ومنطلقًا أساسيًّا، لبناء نظرية في المعرفة العربية الإسلامية متينة.

---

(١) نفسه: ٢٨-٢٩، ٣٤، ٤٥٤، ٦٠٠-٦٠١.

(٢) الموافقات: ٣/ ٣٠٢، والاعتصام: ١/ ٢٤٧.

(٣) الاعتصام: ٢/ ٥٠١.

(٤) لا نملك أدلة راسخة علىٰ اطلاع أبي إسحاق علىٰ تراث ابن تيمية في نقد التداخل المعرفي، لكن الأفكار التي عبَّر عنها ابن تيمية كانت، في أغلبها، معروفة في الأندلس، خصوصًا في نقده المنطق والحمل علىٰ أهله.

خاتمة

لقد ركَّزنا في هذه الدراسة علىٰ «تداخل المعارف» باعتباره آلية تحليلية لكثير من الظواهر المعرفية، واستشعرنا خطورة هذه الآلية لاشتغالها علىٰ أرض متحركة، هي خطوط التماس بين المجالات المعرفية المختلفة.

وانتهينا من خلال القسم الأول، والاشتغال التطبيقي في مشروع أبي حامد الغزالي، إلىٰ شيوع ظاهرة اتساع المعرفة، وتداخل عناصرها، ولم يَعُد هناك من معنىٰ لأي تخصص إلَّا في إطار الملك المشترك والعلاقات المتداخلة مع التخصصات الأخرىٰ، أخذًا وعطاءً، ووقفنا علىٰ عمليات ارتحال واسعة للمفاهيم والنظريات والمناهج، بين الفلسفة، والاقتصاد، وتاريخ العلوم، والاجتماع، وتاريخ الأفكار، والنقد الأدبي، والبلاغة، والإعلاميات، والطب، وغيرها كثير، وهذا ما منح هذه المفاهيم والنظريات والمناهج فرصًا كبيرة للاختبار والتوسع والشمول.

والاشتغال التداخلي لا يخص الفكر الفلسفي وحده، بل هو مسألة نظرية وتطبيقية ارتبطت بتاريخ المعرفة الإنسانية في تجلياتها المختلفة ومراتبها المتفاوتة.

إنَّ المفاهيم والمناهج والنظريات المستعارة، أو المهاجرة، وفَّرت فرصًا للإخصاب المعرفي المتبادل، وتوسيع آفاق الدلالات والأدلة، مما يهب العقل الإنساني طاقات جديدة، وينفخ في الإنسان روحًا متجددة.

كما انتهينا إلىٰ أنَّ الدخول في مجال المعارف المتداخلة هو في المقابل خروج من الحصون الفكرية المغلقة، ومغادرة زنازين التقليد المستكين.

ولم تحمل الدراسة علىٰ عاتقها وضع تصور نظري متماسك لتداخل المعارف، بقدر ما أشارت إلىٰ ظاهرة عامة في الفكر الإنساني، واشتغلت علىٰ نماذجها النظرية والتطبيقية في مجال تداولي مخصوص بحكم الانتماء إليه، هو المجال التداولي الإسلامي العربي.

لقد كان التداخل مدخلًا كبيرًا للثورات العلمية الكبرىٰ في جُل لحظات تاريخ العلم، وكان علماء التداخل رواد قافلة الإبداع في رحلة الإنسان العلمية.

ووقفنا كذلك علىٰ دور تطور المعرفة في ذاتها، وكذا المؤسسات العلمية في تجزيء المعارف، وتعميق الهوة بين الحقول العلمية، وعزل بعضها عن البعض، إضافة إلىٰ التنافس بل الصراع بين المشتغلين بالبحوث والمعارف، وظاهرة الانشطارية كظاهرة علمية بنيوية واجتماعية لا يسلم منها أي تجمع كيفما كان! وهذا ما ينتج عنه التخصص الذي إذا لم ينظر إليه في حجمه الطبيعي سيتحول إلىٰ مجرَّد حقول مصطنعة لأغراض غير علمية، وتتحول المعرفة إلىٰ مجرد درجات إدارية، أكثر مما هي مقولات ومفاهيم ومناهج وإشكالات.

وخلصنا إلىٰ ما يعيشه المتخصص غير المتواصل مع الحقول المعرفية الأخرىٰ، من غربة وأزمات وعجز، مما يجعله في حاجة إلىٰ خلاص علمي لا يحققه إلا التداخل؛ فبالتداخل تنهار قدسية التخصص، وتتلاشىٰ معالمه الجامدة، ليندمج في إطار شبكة من الأنظمة التواصلية بين العلوم، مما يحقق عمليات إبداعية نافعة، وانتهينا إلىٰ أنَّ التداخل لا يلغي الحدود تمامًا بين العلوم، فقد تبقىٰ بعض تجلياتها، لكنها تختلف من علم لآخر، ومن بلد لآخر، في إطارٍ من التداخل المثمر والنافع بين المعارف.

وانتهينا إلىٰ أنَّ هذا التداخل المثمر والنافع الذي حدَّدنا مبرراته ومقتضياته في القسم الأول، تجسد في المعرفة الإسلامية، قديمًا وحديثًا؛ قديمًا بفعل

التداخلات التي حصلت بين المعارف الدينية الإسلامية والمعارف الاجتماعية والفلسفية والعرفانية، برغم تخوف بعض علماء المسلمين من إفرازات التداخل السلبية، وقد شارك في هذا النقاش النظري الحاد حول التداخل علماءٌ من حقول معرفية مختلفة، لكنها متداخلة، كعلماء أصول الفقه، والفلاسفة، والمناطقة، وعلماء اللغة والبلاغة، ونقاد الشعر، والفقهاء.

ونبَّهْنا إلىٰ أنَّ علماء المسلمين انتبهوا إلىٰ تشبع المنطق والفلسفة اليونانيين بميتافيزيقا اليونان المخالفة لإلهيات المسلمين، كما تنبهوا إلىٰ تلبُّس مناهج البحث اليوناني وقواعد النظر عندهم بهذه الميتافيزيقا وبيقينيتها، مما حال دون تحقيق تداخلٍ مثمر ونافع مع هذه العلوم الأجنبية، إلَّا في حدود ضيقة، كما تجسَّد ذلك في أعمال أبي حامد الغزالي وأفكاره الأصولية، مما خالفه فيه تقي الدين ابن تيمية.

ولقد أفادتنا هذه الدراسة في استنتاجٍ مفاده أنَّ المعرفة الحية والنافعة هي بالأساس معرفة تداولية، تستثمر كل الإمكانات الآلية والمضمونية للمجال التداولي في إطار وعي تداخلي نافع، وهذا ما تُوفره المعرفة الإسلامية، إذا نحن نظرنا إليها نظرة تداخلية وليست تجزيئية أو تفاضلية، وأتاحت لنا أيضًا فرص الوقوف عند الاشتغال التداخلي للمعرفة الإسلامية من خلال إبراز الصفة التجوالية لآلياتها، ورسوخ الاستدلالات التناظرية فيها.

وجماع القول، فقد حاولت هذه الدراسة الإلمام بظاهرة معقدة هي «تداخل المعارف»، وعملت علىٰ استجماع عناصرها النظرية والمنهجية في المعرفة الغربية، وفي المعرفة الإسلامية العربية القديمة، لكن يبقىٰ هذا المجهود المتواضع في حاجة إلىٰ بحوث أخرىٰ تعمق النظر في الظاهرة، وتختبرها بما يلزم من دقة وحذر علميَّين.

لائحة المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم**، برواية الإمام حفص.

- **العربية والمترجمة:**

- أ -

١- **آليات الاستدلال في العلم**، تنسيق عبد السلام بن ميس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم ٨٤، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٢- «إبستمولوجيا العلم ومنهجيته في التراث الإسلامي»، أحمد فؤاد باشا، ضمن: **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**.

٣- «ابن حزم ومنطق أرسطو»، سالم يفوت، ضمن: **ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية**.

٤- **الإبهاج في شرح المنهاج، علىٰ منهاج الوصول إلىٰ علم الأصول للقاضي البيضاوي**، علي بن عبد الكافي السبكي، وابنه: تاج الدين عبد الوهاب، كتب هوامشه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٥- **أبو حامد الغزالي، دراسات في فكره وعصره وتأثيره**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم ٩، ١٩٨٨م.

٦- **الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين**، عباس أرحيلة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة رسائل وأطروحات، رقم ٤٠، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

٧- **الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام**، مهدي فضل الله، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولىٰ، يناير ١٩٨٧م.

٨- **إحصاء العلوم**، أبو نصر الفارابي، تحقيق عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٨م.

٩- **إحكام الفصول**، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، تحقيق ودراسة عبد الله محمد الجبوري، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

١٠- **الإحكام في أصول الأحكام**، أبو الحسن سيف الدين الآمدي، مطبعة أولاد صبيح، القاهرة، دون تاريخ.

١١- «الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية»، ماكس فيبر، تعليق رضوان السيد، **مجلة منبر الحوار**، عدد ٣٢-٣٣، ربيع وصيف ١٩٩٤م.

١٢- **أدب الكاتب**، ابن قتيبة، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، دون تاريخ.

١٣- **أرسطو، المعلم الأول**، ماجد فخري، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٩٥٨م.

١٤- **الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة**، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، نشرة: محمد يوسف موسىٰ، وعبد العزيز عبد الحق، طبعة القاهرة، ١٣٦٧هـ.

١٥- **الاستدلال في معاني الحروف، دراسة في اللغة والأصول**، أحمد كروم، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

١٦- «الاستدلال، مستويات في القوة والوثاقة»، بناصر البعزاتي، ضمن: **آليات الاستدلال في العلم**.

١٧- «أسهل الطرق إلىٰ تحقيق المنطق»، الماجري، تحقيق محمد بنشريفة، مجلة المناظرة، السنة الأولىٰ، العدد الثاني، جمادىٰ الأولىٰ ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.

١٨- الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، دون تاريخ.

١٩- إشكالية التحيز، تقديم وتحرير: عبد الوهاب المسيري، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين بمصر، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

٢٠- اصطلاح المذاهب عند المالكية، محمد إبراهيم أحمد علي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث العربي، دبي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٢١- إصلاح العقل في الفلسفة العربية، من واقعية أرسطو وأفلاطون إلىٰ اسمية ابن تيمية وابن خلدون، أبو يعرب المرزوقي، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه، رقم ٢٥، الطبعة الثانية، بيروت، أغسطس ١٩٩٦م.

٢٢- أصول الفقه الإسلامي، منهج بحث ومعرفة، طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٢٣- الاعتصام، الإمام أبو إسحاق الشاطبي، ضبطه وصححه: الأستاذ أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

٢٤- إعمال العقل: من النظرة التجزيئية إلىٰ الرؤية التكاملية، لؤي صافي، دار الفكر، دمشق، سورية، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٨م.

٢٥- إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، الشهير بابن قيم الجوزية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

٢٦- الاقتراح في علم أصول النحو، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، الطبعة الأولىٰ، ١٣١٠هـ.

٢٧- الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، مكتبة الجندي، القاهرة، دون تاريخ.

٢٨- «الإمام الغزالي وكتبه الأصولية»، علي حمداني مشيش، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، العدد السابع، ١٩٩٢م.

٢٩- «انتقال الأفكار الفلكية اليونانية إلىٰ الثقافة العربية الإسلامية، كتاب (الصناعة العظمىٰ) للكندي نموذجًا»، سالم يفوت، ضمن: انتقال النظريات والمفاهيم.

٣٠- «انتقال المفاهيم، نقد النقد»، محمد الدغمومي، ضمن: انتقال النظريات والمفاهيم.

٣١- «انتقال النظريات»، إدوارد سعيد، ترجمة أسعد رزوق، مجلة الكرمل، العدد التاسع، ١٩٨٣م.

٣٢- «انتقال النظريات السردية، المشاكل والعوائق»، سعيد يقطين، ضمن: انتقال النظريات والمفاهيم.

٣٣- انتقال النظريات والمفاهيم، تنسيق: محمد مفتاح، وأحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم ٧٦، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٩م.

٣٤- «انتقال مفهوم التكيف من الأنثروبولوجيا إلىٰ الجغرافيا الاجتماعية بالمغرب»، محمد الأسعد، ضمن: انتقال النظريات والمفاهيم.

- ب -

٣٥- **البحر المحيط**، أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي الغرناطي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٨م.

٣٦- **بد العارف**، ابن سبعين، تحقيق وتقديم: جورج كتورة، دار الأندلس ودار الكندي، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٩٧٨م.

٣٧- **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، أبو الوليد ابن رشد، تحقيق: محمد محسن وشعبان إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٢م.

٤٨- **البداية والنهاية**، ابن كثير، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م.

٣٩- **البرهان في أصول الفقه**، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، حققه وقدمه ووضع فهارسه: عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

٤٠- **البيئة ومشكلاتها**، رشيد الحمد، ومحمد سعيد صبارين، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢٢، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، الطبعة الثانية، المحرم ١٤٠٥هـ/ أكتوبر ١٩٨٤م.

٤١- «بين ابن حزم والغزالي: المنطق الأرسطي»، سالم يفوت، ضمن: **أبو حامد الغزالي، دراسات في فكره وعصره وتأثيره**.

- ت -

٤٢- «تاريخ العلوم، من إعادة بناء إلىٰ أخرىٰ»، بناصر البعزاتي، ضمن: **كيف يؤرخ للعلم؟**

٤٣- **تاريخ الفكر الاقتصادي، الماضي صورة الحاضر**، جون كينيث جالبريث، ترجمة أحمد فؤاد بلبع، تقديم إسماعيل صبري عبد الله، سلسلة عالم المعرفة،

رقم ٢٦١، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، جمادىٰ الآخرة ١٤٢١هـ/ سبتمبر ٢٠٠٠م.

٤٤- تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، دون تاريخ.

٤٥- «تداخل المصطلحات وإشكالية الأنماط الشعرية العربية الضائعة»، محمد الدناي، مجلة كلية الآداب، جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، العدد الرابع.

٤٦- ترتيب العلوم، محمد بن أبي بكر المرعشي، الشهير بـ: ساجقلي زاده، دراسة وتحقيق: محمد إسماعيل السيد أحمد، دار البشائر، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٤٧- «تصدير نقد العقل المحض»، إيمانويل كانط، تَرجمة: جيزيلا حجار، مجلة الفكر العربي، السنة الثامنة، العدد الثامن والأربعون، تشرين الأول ١٩٨٧م.

٤٨- التعريفات، الشريف الجرجاني، مكتبة لبنان، دون تاريخ.

٤٩- التقريب لحد المنطق والمدخل بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، تحقيق: إحسان عباس، مكتبة الحياة، بيروت، دون تاريخ.

٥٠- تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، إبراهيم عقيلي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٤م.

٥١- تلبيس إبليس، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن ابن الجوزي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دون تاريخ.

٥٢- «التمثيل والاستعارة في العلم والشعر والفلسفة»، ش. بيرلمان، تعريب حمو النقاري، مجلة المناظرة، السنة الأولىٰ، العدد الأول، شوال ١٤٠٩هـ/ يونيو ١٩٨٩م.

٥٣- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مصطفىٰ عبد الرازق، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، دون تاريخ.

٥٤- «تنميط العالم، محاولة في فهم آليات التغريب ومحدودياته»، سرج لاتوش، ترجمه وعلق عليه ووضع هوامشه: مصطفىٰ المرابط، وامحمد امزيان، مجلة المنعطف، العدد الحادي عشر، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

٥٥- تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠م.

- ث -

٥٦- الثقافة العربية وعصر المعلومات، نبيل علي، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢٥٦، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير ٢٠٠١م.

- ح -

٥٧- «حجية العقل»، عمر أبو رغيف، مجلة المنطلق، عدد ١١٠، شتاء ١٩٩٥م.

- خ -

٥٨- الخطاب الشرعي وطرق استثماره، إدريس حمادي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٤م.

٥٩- «خلاصة نظرية تكامل المعرفة الدينية، أو القبض والبسط النظري للشريعة»، آرش نراقي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، فكرية متخصصة تعنىٰ بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر، العدد الخامس عشر، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

- د -

٦٠- الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية، ندوة انعقدت أعمالها أيام ٨-٩-١٠ جمادىٰ الثانية ١٤١٤هـ/ ٢٣-٢٤-٢٥ نونبر ١٩٩٣م، منشورات جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، دون تاريخ.

٦١- «دور المعرفة الخلفية في الإبداع والتحليل»، محمد مفتاح، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد السادس، خريف-شتاء ١٩٩٢م.

٦٢- «دور المنطق في بناء النظرية الفيزيائية»، عبد السلام بن ميس، مجلة المناظرة، السنة الثانية، العدد الخامس، ذو الحجة ١٤١٢هـ/ يونيو ١٩٩٢م.

٦٣- «دور النموذج الطبي في القولين العلمي والفلسفي عند ابن رشد»، محمد المصباحي، مجلة مدارات فلسفية، العدد السادس، ٢٠٠١م.

٦٤- «دور علم النفس في تأسيس فلسفة اللغة لدىٰ أنطون مارتي»، عز العرب الحكيم بناني، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد الخامس، خريف-شتاء ١٩٩١م.

٦٥- ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري، ضبطه وصححه: مصطفىٰ السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٨م.

- ر -

٦٦- الرد علىٰ المنطقيين، تقي الدين ابن تيمية، منشورات إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، الطبعة الثانية، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.

٦٧- رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.

٦٨- روضة الناظر وجنة المناظر علىٰ مذهب الإمام أحمد ابن حنبل، ابن قدامة

المقدسي، تحقيق: عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤م.

- ش -

٦٩- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ابن العماد الحنبلي، المكتبة التجارية للطباعة، دون تاريخ.

٧٠- **شرح الإسنوي، المسمىٰ: نهاية السؤل علىٰ منهاج الوصول في علم الأصول**، البيضاوي، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، دون تاريخ.

٧١- **شرح عيون الحكمة**، الفخر الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولىٰ، ١٩٨٦م.

- ص -

٧٢- **صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام**، جلال الدين السيوطي، تحقيق: علي سامي النشار، مطبعة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٠م.

- ض -

٧٣- **ضحىٰ الإسلام**، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة العاشرة، دون تاريخ.

٧٤- **ضرورة العلم: دراسات في العلم والعلماء**، ماكس بيروتز، ترجمة: وائل أتاس، وبسام معصراني، مراجعة: عدنان الحموي، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢٤٥، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، محرم ١٤٢١هـ/ مايو ١٩٩٩م.

٧٥- **الضروري في أصول الفقه**، أبو الوليد ابن رشد، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م.

- ط -

٧٦- **طبقات الأطباء**، ابن أبي أصيبعة، شرح وتحقيق: نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٥م.

٧٧- **طبقات الأمم**، صاعد الأندلسي، تحقيق حياة العيد بوعلوان، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥م.

٧٨- **طبقات الشافعية الكبرىٰ**، تاج الدين السبكي، تحقيق: محمد الحلو، ومحمود محمد الطناحي، مطبعة عيسىٰ البابي الحلبي، دون تاريخ.

٧٩- **طوالع الأنوار في مطالع الأنظار**، القاضي عبد الله بن عمر البيضاوي، تحقيق: عباس سليمان، دار الجيل، بيروت، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

- ع -

٨٠- **العالم من منظور غربي**، عبد الوهاب المسيري، كتاب الهلال، سلسلة شهرية تصدر عن دار الهلال، العدد ٦٠٢، فبراير ٢٠٠١م.

٨١- **العدد، من الحضارات القديمة حتىٰ عصر الكمبيوتر**، جون ماكليش، ترجمة: خضر الأحمد، والدكتور موفق دعبول، مراجعة: عطية عاشور، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢٥١، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، رجب ١٤٢٠هـ/ نوفمبر ١٩٩٩م.

٨٢- «**عرض ونقد لنظرية القبض والبسط النظري للشريعة**»، مصطفىٰ ملكيان، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، فكرية متخصصة تعنىٰ بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر، العدد الخامس عشر، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

٨٣- **العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام، قراءة في الفكر الأشعري**، محمود محمد علي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٠م.

٨٤- العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث، جون، ب. ديكنسون، ترجمة شعبة الترجمة باليونسكو، سلسلة عالم المعرفة، رقم ١١٢، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، شعبان ١٤٠٧هـ/ أبريل ١٩٨٧م.

٨٥- «عناية الأصوليين بالمصطلح»، عبد الرحمن الزخنيني، ضمن: الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية.

٨٦- العواصم من القواصم (تحت عنوان: آراء أبي بكر بن العربي الكلامية)، أبو بكر ابن العربي، تحقيق: عمار الطالبي، طبعة الشركة التونسية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٤م.

- غ -

٨٧- غاية المرام في علم الكلام، أبو الحسن سيف الدين الآمدي، تحقيق حسن محمود الشافعي، طبعة المجلس الأعلىٰ للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١م.

٨٨- غياث الأمم في التياث الظلم، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، حققه ودرسه ووضع فهارسه: عبد العظيم الديب، مطبعة نهضة مصر، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ.

- ف -

٨٩- فتاوىٰ ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد، تقي الدين عثمان ابن الصلاح، المطبعة المنيرية، بيروت، ١٩٧٠م.

٩٠- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، أبو الوليد ابن رشد، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦م.

٩١- **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٥م.

٩٢- **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ابن حزم، مكتبة السلام العالمية، القاهرة، دون تاريخ.

٩٣- **فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب**، عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٢م.

٩٤- «فقه التحيز»، عبد الوهاب المسيري، ضمن: **إشكالية التحيز**.

٩٥- «فكر ابن تيمية الإصلاحي، أبعاده الفلسفية»، أبو يعرب المرزوقي، مجلة **المنعطف**، وجدة، المغرب، عدد ١٨-١٩، السنة ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

٩٦- **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**، عبد المجيد الصغير، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

٩٧- **الفكر العربي والثقافة اليونانية**، ندوة انعقدت بمناسبة مرور ألف سنة علىٰ ميلاد ابن سينا، وثلاثة وعشرين قرنًا علىٰ وفاة أرسطو، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومحاضرات، رقم ٥، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٩٨- **الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي**، يورغان هابرماس، ترجمة: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٥م.

٩٩- **فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية**، يمنىٰ طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢٦٤، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، رمضان ١٤٢١هـ/ ديسمبر ٢٠٠٠م.

١٠٠- «الفلسفة وتاريخ الفلسفة»، إيمانويل كانط، ترجمة وتقديم: علي حرب، مجلة **الفكر العربي**، السنة الثامنة، العدد الثامن والأربعون، تشرين الأول ١٩٨٧م.

١٠١- **الفهرست**، ابن النديم، تحقيق: رضا تجدد، إيران، ١٩٧١م.

١٠٢- «في أهمية الدرس المعرفي»، عبد الوهاب المسيري، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة الخامسة، العدد العشرون، ربيع ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

١٠٣- «في جوهر الفكر الفلسفي»، الطاهر واعزيز، **مجلة المناظرة**، السنة الأولىٰ، العدد الأول، شوال ١٤٠٩هـ/ يونيو ١٩٨٩م.

- ق -

١٠٤- **قضايا المصطلح في الآداب والعلوم الإنسانية**، جزءان، إعداد: عز الدين البوشيخي، ومحمد الوادي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، المغرب، سلسلة الندوات، رقم ١٢، ٢٠٠٠م.

١٠٥- **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، تحرير: نصر محمد عارف، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية، رقم ١٢، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

١٠٦- **قضية تجديد أصول الفقه**، علي جمعة، دار الهداية، ١٤١هـ/ ١٩٩٣م.

١٠٧- **القسطاس المستقيم**، أبو حامد الغزالي، قدم له وذيَّله وأعاد تحقيقه: فيكتور شلحت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، دون تاريخ.

- ك -

١٠٨- **الكافية في الجدل**، فوقية محمود حسين، مطبعة مصطفىٰ عيسىٰ البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

١٠٩- «كانط: حياته وآثاره»، إعداد: مونيانا منصور، **مجلة الفكر العربي**، السنة الثامنة، العدد الثامن والأربعون، تشرين الأول ١٩٨٧م.

١١٠- **كتاب النفس**، أرسطوطاليس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٨١هـ/ ١٩٦٢م.

١١١- كتب ورسائل وفتاوىٰ ابن تيمية في الفقه، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: عبد الرحمن محمد قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، مكتبة ابن تيمية، دون تاريخ.

١١٢- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفىٰ بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي المعروف بـ:حاجي خليفة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

١١٣- «الكليات الاستعارية، دراسة تقابلية للاستعارة بين اليابانية والفرنسية مع ملحق عن مفهوم الاستعارة في اليابان»، ماساكو فيلار، تقديم: أبو بكر العزاوي، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد الثاني، شتاء ٨٧-ربيع ١٩٨٨م.

- ل -

١١٤- لباب الإشارات والتنبيهات، فخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولىٰ، ١٩٨٦م.

١١٥- لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، دار الكتب العلمية، ودار صادر، بيروت، ١٤١٥هـ/ ١٩٩١م.

١١٦- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٨م.

- م -

١١٧- ما هو علم الكلام؟، علي الرباني الكليكاني، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، دون تاريخ.

١١٨- المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، أبو الحسن الآمدي، تحقيق: حسن محمود الشافعي، القاهرة، دون تاريخ.

١١٩- محك النظر في المنطق، أبو حامد الغزالي، ضبطه وصححه: محمد بدر

الدين النعساني، دار النهضة الحديثة، بيروت، ١٩٦٦م.

١٢٠- **المراحل الارتقائية بمنهجية الفكر العربي الإسلامي، المنهج في الفقه الإسلامي**، حسن عبد الحميد عبد الرحمن، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية الثامنة، الرسالة الرابعة والأربعون، ١٩٨٦-١٩٨٧م.

١٢١- **المستصفىٰ في علم الأصول**، أبو حامد الغزالي، طبعه وصحَّحه: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

١٢٢- **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، طيب تيزيني، دار دمشق، الطبعة الثانية، دون تاريخ.

١٢٣- «المصطلحات المتصلة باللغة عند المتكلمين، أنموذج القاضي عبد الجبار»، عبد السلام المسدي، ضمن: **الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية**.

١٢٤- **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الدراسات الإسلامية، تخصص أصول الفقه، إعداد الطالب: فريد الأنصاري، إشراف الأستاذ: الشاهد البوشيخي، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المحمدية، الموسم الجامعي ١٤١٩-١٤٢٠هـ/ ١٩٩٨-١٩٩٩م.

١٢٥- **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تحقيق: محمد سعيد العريان، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٦٣م.

١٢٦- **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**، أحمد مطلوب، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

١٢٧- **معيار العلم في فن المنطق**، الغزالي، أشرف علىٰ ضبطه وتحقيقه: حسين شرارة، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٤م.

١٢٨- **معيد النعم ومبيد النقم**، تاج الدين السبكي، طبعة ليون، ١٩٠٨م.

١٢٩- **المعين في المصطلحات الفلسفية والعلوم الإنسانية**، محمد عزيز

الحبابي، دار الكتاب، الدار البيضاء، الطبعة الأولىٰ، دون تاريخ.

١٣٠- «مفاصل التفاعل بين المعارف»، بناصر البعزاتي، مجلة فكر ونقد، العدد الأول، شتنبر ١٩٩٧م.

١٣١- «المفاهيم الرحالة من علم لآخر»، محمد حدوش، ضمن: **قضايا المصطلح في الآداب والعلوم الإنسانية.**

١٣٢- «المفاهيم: طبيعتها ووظيفتها»، الطاهر واعزيز، مجلة المناظرة، العدد الأول، شوال ١٤٠٩هـ/ يونيو ١٩٨٩م.

١٣٣- **مفتاح السعادة ومصباح السيادة**، أحمد بن مصطفىٰ المعروف بـ: طاش كبرىٰ زاده، مطبعة حيدر آباد الدكن، ١٣٢٩هـ.

١٣٤- **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، أحمد بن مصطفىٰ المعروف بـ: طاش كبرىٰ زاده، أعد كشافاته: كامِل كامل بكري، وعبد الوهاب أبو النّور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٨م.

١٣٥- «مفهوم (الجدل) بين الخصوبة والتعسف»، بناصر البعزاتي، ضمن: **انتقال النظريات والمفاهيم.**

١٣٦- **مقاصد الفلاسفة**، أبو حامد الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٠م.

١٣٧- **المقدمة**، ابن خلدون، دار القلم، بيروت، لبنان، دون تاريخ.

١٣٨- **المقولات**، ابن سينا، تحقيق: إبراهيم بيومي مدكور، وزارة المعارف العمومية، القاهرة، ١٩٥٩م.

١٣٩- **المقولات، الجزء الثاني من منطق الشفاء**، أبو علي بن سينا، تحقيق الأب: جورج قنواتي وآخرين، طبعة وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة.

١٤٠- «مكونات فكر الغزالي»، محمد عابد الجابري، ضمن: **أبو حامد الغزالي، دراسات في فكره وعصره وتأثيره.**

١٤١- **الملل والنحل**، الشهرستاني، علىٰ هامش كتاب: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، مكتبة السلام العالمية، القاهرة، دون تاريخ.

١٤٢- «المناظرة في جوهر الفكر الفلسفي»، الطاهر واعزيز، **مجلة المناظرة**، السنة الأولىٰ، العدد الأول، شوال ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

١٤٣- «من الشخصانية إلىٰ الغدية»، محمد عزيز الحبابي، **مجلة المناظرة**، السنة الأولىٰ، العدد الثاني، جمادىٰ الأولىٰ، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.

١٤٤- **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، علي سامي النشار، دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٩٧٨م.

١٤٥- «المناهج الفلسفية»، الطاهر واعزيز، **مجلة المناظرة**، السنة الأولىٰ، العدد الثاني، جمادىٰ الأولىٰ، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.

١٤٦- **المنخول من تعليقات الأصول**، أبو حامد الغزالي، حققه وخرج نصه وعلق عليه: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

١٤٧- **منطق المشرقيين**، ابن سينا، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٢م.

١٤٨- «من علم لآخر: المفاهيم الرحالة»، الطاهر واعزيز، **مجلة المناظرة**، السنة الأولىٰ، العدد الأول، شوال ١٤٠٩هـ/ يونيو ١٩٨٩م.

١٤٩- **المنقذ من الضلال**، أبو حامد الغزالي، مكتبة الجندي، القاهرة، دون تاريخ.

١٥٠- **منهاج السنة النبوية**، تقي الدين ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، المغرب، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

١٥١- **المنهج في إنشاء المعارف الكلامية وحفظها في الفكر الإسلامي العربي القديم، بحث في منطق الحجاج**، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة،

تخصص المنطق وتاريخ العلوم، أعدها الطالب: حمو النقاري، تحت إشراف: الأستاذ طه عبد الرحمن، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، شعبة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس، الموسم الجامعي ١٩٩٧م، رقم التسلسل ٧٢٥٢١، رقم التصنيف ١٨٩/ نقا.

١٥٢- **المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي، مساهمة في النقد**، محمد همام، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولىٰ، بيروت، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

١٥٣- **المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية**، حمو النقاري، سلسلة بدايات، الدار البيضاء، الطبعة الأولىٰ، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

١٥٤- **المنهل، قاموس فرنسي-عربي**، سهيل إدريس، دار الآداب، بيروت، الطبعة ١٥، ١٩٩٥م.

١٥٥- **موازنة بين دلالة النص والقياس الأصولي وأثر ذلك علىٰ الفروع الفقهية**، أحمد بن حمدي الصاعدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

١٥٦- **الموافقات في أصول الشريعة**، الإمام أبو إسحاق الشاطبي، شرحه وخرج أحاديثه الشيخ: عبد الله دراز، ووضع تراجمه: الأستاذ محمد عبد الله دراز، وخرج آياته وفهرس موضوعاته: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دون تاريخ.

١٥٧- **المواقف في علم الكلام**، عضد الدين الإيجي، عالم الكتب، بيروت، دون تاريخ.

١٥٨- **موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب)**، ر.هـ. روبنز، ترجمة أحمد عوض، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢٢٧، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، رجب ١٤١٨هـ/ نوفمبر ١٩٩٧م.

١٥٩- «موقف ابن حزم الأصولي من منطق أرسطو»، عبد المجيد التركي، ضمن: **الفكر العربي والثقافة اليونانية**.

- ن -

١٦٠- «نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي»، أحمد فؤاد باشا، ضمن: **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**.

١٦١- **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، علي سامي النشار، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة، ١٩٧١م.

١٦٢- **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلىٰ هابرماس**، إيان كريب، ترجمة محمد حسين غلوم، مراجعة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢٤٤، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ذو الحجة ١٤١٩هـ/ إبريل ١٩٩٩م.

١٦٣- «نظرية تكامل المعرفة الدينية في ميزان النقد»، جعفر سبحاني، مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، فكرية متخصصة تعنىٰ بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر، العدد الخامس عشر، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

١٦٤- **نظرية التلقي: إشكالات وتطبيقات**، منشورات جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة: ندوات ومناظرات، رقم ٢٤.

١٦٥- «نظرية التلقي والنقد الأدبي العربي الحديث»، أحمد بوحسن، ضمن: **نظرية التلقي: إشكالات وتطبيقات**.

١٦٦- «النظرية العامة والنظرية الخاصة في علم المصطلح»، علي القاسمي، **مجلة كلية الآداب**، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، العدد الرابع.

١٦٧- **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، أحمد بن محمد المقري، تحقيق: إحسان عباس، دار الصياد، بيروت، دون تاريخ.

١٦٨- نقد الشعر، قدامة بن جعفر، تحقيق وتعليق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ.

١٦٩- نقد العقل العربي: ١- تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، أيلول ١٩٩١م.

١٧٠- نقض المنطق، تقي الدين ابن تيمية، حقق الأصل المخطوط وصحَّحه: الشيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة، والشيخ سليمان بن عبد الرحمن الصنيع، وصححه: محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، ١٩٥١م.

- هـ -

١٧١- هذا هو علم البيولوجيا، دراسة في ماهية الحياة والأحياء، إرنست ماير، ترجمة عفيفي محمود عفيفي، سلسلة عالم المعرفة، رقم ٢٢، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، شوال ١٤٢٢هـ/ يناير ٢٠٠٢م.

- و -

١٧٢ «وداعًا أيها العقل»، ب. فايرابند، عرض عبد السلام بن ميس، مجلة المناظرة، السنة الثانية، العدد الرابع، شوال ١٤١٠هـ/ ماي ١٩٩١م.

١٧٣- «الورقة الأولية لمجموعة بحث حول العلم والثقافة»، جامعة محمد الأول بوجدة، المغرب، مجلة المنعطف، العدد الحادي عشر، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

١٧٤ «ورقة بحث حول (العلم والثقافة)»، مصطفىٰ المرابط، مجلة المنعطف، العدد الحادي عشر، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

١٧٥- وفيات الأعيان وأنباء أبناء أهل الزمان، ابن خلكان، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٨م.

- الأجنبية:

- A -

176- APOSTEL (Léo), BERGER (Guy), BRIGGS (Asa) et MICHAUD (Guy): Interdisciplinarité, Problèmes d'enseignement et de recherche dans les universités, Ce rapport est fondé sur les résultas d'un séminaire sur l'interdisciplinarité dans les universités, Organisé par le C. E. R. I. avec la collaboration du Ministre francaise de l'éducation nationale à l'université de Nice, France, Du 7 au 12 septembre 1970.

- B -

177- BLANCHARD-LA VILLE (Claudine): "De la Co-Disciplinarité en Science de l'éducation", Revue francaise de Pédagogie, N0 132, Juillet-Septembre 2000.

- C -

178- CAPRA (Fritjof): "Le temps du Changement", Science Société: Nouvelle culture, Rocher, 1983.

- D -

179- DOGAN (Motteï) et PAHRE (Robert): L'innovation dans les Sciences Sociales, La Marginalité créatrice, Éd. PUF, 1ère édition, Mai 1991.

- F -

180- FRODEMAN (Robert), MITCHAM (Carl) et Sacks (Arthur B.): "Questioning interdisciplinarity", Science, Technology and Society News-letter, N° 126 & 127, Winter-Spring 2001.

- G -

181- GROS (F.), JACOLE (F.) et ROYER (P.): Science de la vie et société, Éd. Seuil, Paris, 1979.

- H -

182- HEIDEGGER (Martin): Qu'appelle-t-on penser?, Éd. PUF, Paris, 1983.

183- HEIDEGGER (Martin): Science et Réflexion, 1977 [1954].

184- HEIDEGGER (Martin): "L'interdisciplinarité en perspective", U. S. Magasine, N° 542, Mars 2001.

- I -

185- ISER (Wolf Gang): "Reader Response Criticism in perspective", in: Réception et Interprétation des textes, Publication de Faculté de Lettres et des Sciences humaines, Rabat, Série: Colloques et Séminaires, N° 36, 1995.

- L -

186- LATOUCHE (Serge): La planète des naufrages, Ed. La découverte, Paris, 1991.

187- LENOIR (Y.) et SAUV? (L.): "De l'interdisciplinarité scolaire Á l'interdisciplinarité dans la formation à l'enseignement: un état de la question", Revue francaise de Pédagogie, N° 124, Juillet-Septembre 1998. Et N° 125, Octobre-Décembre 1998.

- M -

188- MORIN (Edgar): "La terre astre emant", Le Monde, 14/02/1990.

189- MORIN (Edgar): Le Paradigme Perdu: La Nature Humaine, Seuil, Paris, 1973.

190- MORIN (Edgar): Relies les Connaissances: Le Défi du XX^{ème} Siècle, Éd. Seuil, paris,

191- MORIN (Edgar): Science avec Conscience, Éd. Seuil, Paris, 1990.

192- MORIN)Edgar): "Sur l'interdisciplinarité", Bulletin interactif du centre interaction de recherches et études transdisciplinaires, N° 2, Juin 1994.

- P -

193- PERELMAN (Ch.) et TYTECA (Olbrechts): Rhétorique et Philosophie, Pour une théorie de l'argumentation en philosophie, PUF, Paris, 1952.

- R -

194- RAMOGINO (Nnicole): "Linguistique et Sociologie, un point de vue méthodologique", Revue Sociologie et Société, Vol. XXXI, N° 1, Printemps 1999.

195- RESWEBER (Jean-Paul): La méthode interdisciplinaire, ?d. PUF, 1ère édition, 1981.

196- RESWEBER (Jean-Paul): Le pari de la transdisciplinarité, vers l'intégration des savoirs, ?d. Charma han, Paris, 2000.

197- ROBERT (Paul): Le petit Robert, Montréal, Canada, 1989.

198- ROGERS (Yvonne), SCAIFE (Microphone) et RIZZO (Antonio): N'est-il pas assez de Multidisciplinarité? Quand avons-nous besoin vraiment d'interdisciplinarité?, École des sciences cognitives et calculantes, Université du Sussex, Brighton, Laboratoire de communication de multimédia de "université de Siena", Italie.

- S -

199- SABBATINI (Renato) and CARDOSO (Silvia Helena): "Interdisciplinarity and the Study of Mind", Revue of Mind, State University of Campinas, Brazil, 1998.

200- SCHLEIFER (Ronald): "The difficulties of interdisciplinarity: cognitive science, rhetoric, and time-bound knowledge", SEHR, Volume 4, Issue 1, 1995.

201- SINACEUR (Mohamed Allal): "Qu'est ce que l'interdisciplinarité?",

مجلة تكامل المعرفة، الرباط.

202- STENGERS (Isabelle): D'une science à l'autre: Les concepts nomades, Éd. Seuil, Paris, 1987.

- U -

203- 203- U. S. MAGAZINE: "Interdisciplinarité: Quand les disciplines se croisent", N0 542, mars 2001.

204- 204- U. S. MAGAZINE: "Résoudre l'empilement des connaissances", N° 542, mars 2001.

- V -

205- VOYER (Philippe): "L'interdisciplinarité, un défi à relever", L'infirmière canadienne, Mai 2000.

إصدارات مركز نماء للبحوث والدراسات

اسم الكتاب	اسم المؤلف	السعر $
سلسلة: دراسات شرعية		
نظرية التجديد الأصولي	د. الحسان شهيد	٨
إشكالية الإعذار بالجهل في البحث العقدي / الطبعة الثالثة	سلطان بن عبد الرحمن العميري	١٢
مبدأ اعتبار المآل في البحث الفقهي	د. يوسف بن عبد الله حميتو	١٢
إشكالية الحيل في البحث الفقهي	عبد الله بن مرزوق القرشي	١٤
علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق	وائل بن سلطان الحارثي	١٤
مرتبة العفو.. قراءة أصولية تحليلية في ضوء موافقات الشاطبي	جميلة تلوت	٨
معالم منهج البحث الفقهي عند ابن دقيق العيد	د. عادل بن عبد القادر قوته	١١
تقييد المباح.. دراسة أصولية	د. الحسين الموس	١٢
نظرية الإلزام.. إلزامات ابن حزم للفقهاء	د. فؤاد بن يحيى الهاشمي	١٢
المنهج النقدي عند المحدثين وعلاقته بالمناهج التاريخية	د. عبد الرحمن بن نويفع السُلمي	٩
الخلاف العقدي في باب القدر (ط٢)	د. عبد الله بن محمد القرني	٤
التفسير المصلحي لنصوص القرآن بين مدرستي الأحناف والمالكية	منير بن رابح يوسف	١٥
استثمار النّص الشرعي بين الظاهرية والمتقصدة.. دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص	أحمد ذيب	١٤
فقه التنزيل.. دراسة أصولية تطبيقية	أحمد مرعي حسن أحمد المعماري	٢٢
رسالات الأنبياء: دين واحد وشرائع عدّة (دراسة قرآنية)	عبد الرحمن حللي	١١
نظرات في تقنين الفقه الإسلامي.. تاريخه - فقهه - ضوابطه	رافع ليث سعود جاسم القيسي	١٢
تكفير أهل الشهادتين.. موانعه ومناطاته .. دراسة تأصيلية	أ.د. الشريف حاتم العوني	٤
إشكالية التأصيل في مقاصد الشريعة	عراك جبر شلال	١٥
أثر العلم التجريبي في كشف نقد الحديث النبوي	د. جميل فريد أبو سارة	١٠
الحكم الشرعي بين النظرية والتطبيق.. دراسة أصولية على ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية	د. عبد الرقيب صالح محسن الشامي	٣١
تحليل الخلاف الفقهي.. الفائدة البنكية في الاجتهاد الفقهي المعاصر نموذجًا	رشيد بن الحسن يعقوبي	٩
فقه الطب النبوي	هاني عبد الله الجبير	٢
العقائدية وتفسير النص القرآني.. المناهج - الدوافع - الإشكاليات - المدونات (دراسة مقارنة)	ياسر بن ماطر المطرفي	٢٥
الإشكاليات الفقهية العشر أمام منتجات العمل الخيري والعمل المصرفي	طالب بن عمر الكثيري	٥
مناهج التأويل في الفكر الأصولي.. دراسة تحليلية ونقدية مقارنة لمناهج التأويلية المعاصرة	د. إسماعيل نقاز	٢٠
المناظرة الفقهية.. من منطق الجدل إلى منطق الحوار	خالد ترغي	٧
مسالك التعليل عند الإمام أبي حامد الغزالي.. جمعًا ودراسة وتحليلاً	بلال شيبوب	٩
آليات الاستدلال الكلامي العقلية وتأصيلها القرآني عند الإمام الغزالي.. دراسة وصفية وتحليلية	عبد الحميد مؤمن	١٣
سلسلة: دراسات فكرية		
صناعة الواقع.. الإعلام وضبط المجتمع	محمد علي فرح	١٢
ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان	عبد الله بن سعيد الشهري	١١
مشكلات الديمقراطية	خالد العبيوي	١٠
الإلحاد.. وثوقية التوهم وخواء العدم	حسام الدين حامد	٩
أثر السياسة في اللغة.. العربية نموذجًا	د. مقبل بن علي الدعدي	١٢

اســـــم الكتـــــاب	اســـــم المؤلـــــف	السعر $
الاتصال الجماهيري وسؤال القيم.. دراسة في نظريات الاتصال الجماهيري المؤسسة	هشام المكي	١١
تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي.. دراسة في العلاقات بين العلوم	د. محمد همام	١٢
سلسلة: دراسات الاختلاف والحوار والتعايش		
تجربة الحوار الثقافي مع الغرب.. قراءة تقويمية ونموذج مقترح	د. امحمد جبرون	٦
صناعة الآخر.. المسلم في الفكر الغربي المعاصر	د. المبروك الشيباني المنصوري	١١
التعددية الدينية والإثنية في مصر.. دراسة في طبيعة العلاقات والتفاعلات	د. محمد توفيق توفيق	١١
فلسفة الاجتماع في الشريعة الإسلامية.. دراسة تأصيلية	ماهر بن محمد القرشي	١١
صناعة الحوار.. مقاربة تداولية جمالية لحوارات سيدنا إبراهيم ﷺ في القرآن الكريم	حمد عبد الله السيف	١٢
إدارة التنوع والاختلاف.. تجربة جنوب أفريقيا في التعايش السلمي	صدفة محمد محمود	٧
سلسلة: تكوين		
تكوين ملكة التفسير.. خطوات عملية لتكوين عقل المفسر	أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني	٧
تكوين ملكة المقاصد	د. يوسف بن عبدالله حميتو	٧
مدخل إلى أصول التمويل الإسلامي	سامي بن إبراهيم السويلم	٨
الدفاع عن الأفكار.. تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري ط٢	د. محمد بن سعد الدكان	٩
فهم كلام أهل العلم.. نحو ضوابط منهجية	أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني	٤
فقه تاريخ الفقه.. قراءة في كتب علم تاريخ الفقه والتشريع والمداخل الفقهية (ط٢)	د. هيثم بن فهد الرومي	٦
مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي	عبد الرحمن العضراوي	١١
تكوين الملكة اللغوية	البشير عصام	٦
فلسفة التاريخ.. نماذج تفسيرية للتاريخ الانساني	د. عبد الحليم مهورباشة	٨
مداخل مفهومية إلى مباحث فلسفية وفكرية.. الدين، رؤى العالم، الحقيقة، القيم، الفعل	عبد الرزاق بلعقروز	٦
المدخل إلى منهجية البحث وفنّ الكتابة.. مع تطبيقات في العلوم الشرعية	عبد الرحمن حللي	٥
سلسلة: تجـارب		
التجربة اليابانية.. دراسة في أسس النموذج النهضوي	سلمان بونعمان	٦
التجربة النهضوية التركية	محمد زاهد جول	٦
التجربة النهضوية الألمانية	د. عبد الجليل أميم	٧
التجربة النهضوية البرازيلية.. دراسة في النموذج التنموي ودلالاته	صدفة محمد محمود	١٢
من التجزئة إلى الوحدة.. قراءة في التجارب الغربية والعربية	د. خالد شيات	١١
حكاية التنمية.. حكايات حكمية من جنوب شرق آسيا عن التنمية المستدامة	ترجمة/ د. أبو بكر أحمد باقادر	٨
التجربة الهندية	أيمن يوسف / وائل أبو حسن	١٠
الإسلام وتكوين الدولة الحديثة.. دراسة للتجربة الدستورية المغربية	عبد العلي حامي الدين	١٤
مؤسسات المجتمع المدني الغربية (رُسل القيم).. قراءة في الأدوار المحلية والدولية	ريهام أحمد خفاجي	١٠
سلسلة: ترجمـات		
حاوي الثورة المصرية.. دراسة أنثروبولوجية لظاهرة توفيق عكاشة (والتر أرمبرست)	ترجمة: طارق عثمان	٤
إسلام السوق (باتريك هايني)	ترجمة: عومرية سلطاني	٧
حركة كولن.. تحليل سوسيولوجي لحركة مدنية جذورها الإسلام المعتدل (هيلين روز ايبو)	ترجمة: مروة يوسف/ أحمد العزبي	١٢
بناء شبكات الاعتدال الإسلامي	شيريل بينارد وآخرون	١٢
صعود الإسلام السياسي في تركيا (أنجيل راباسا واف/ ستيفن لارابي)	ترجمة: إبراهيم عوض/ أحمد العزبي	٧
الإسلام الديموقراطي المدني (الشركاء والموارد والاستريجيات) (شريل بينارد)	ترجمة: إبراهيم عوض	٦

اســـــــم الكتــــــــاب	اســـــــم المؤلـــــــف	السعر $
دراسات في الفقه الإسلامي.. وائل حلاق ومجادلوه (وائل حلاّق - ديفيد ستيفن باورز)	ترجمة: د. أبو بكر باقادر / تدقيق: طاهرة عامر	١٣
وصف تاريخي لتحريف نصين مهمين من الكتاب المقدس: التثليث والتجسد (إسحق نيوتن)	ترجمة: هيثم سمير، هبة حداد، أحمد شاكر	٦
اللفياثان الإسلامي.. الإسلام وتشكيل سلطة الدولة (سيِّد فالي رضا نصر)	ترجمة : خالد بن مهدي	١٢
ما هي الشريعة؟ (وائل حلاق)	ترجمة: طاهرة عامر - طارق عثمان	٥
الإسلاميون والسياسة التركية.. دراسة في الهوية السياسية الإسلامية في تركيا (محمد يافوز)	ترجمة: فهد حسنين	١٨
تنظيم الدولة الإسلامية: رؤية من الداخل (براين دودويل/ دانيال ميلتون/ دون راسلر) E-BOOK	ترجمة: صلاح حيدوري/ مراجعة: خالد مهدي	-----
سرقة الدول.. العودة إلى الذهب (د. أحمد كاميل ميرا)	ترجمة: عثمان إبراهيم التويجري	١٠
سلسلة: تاريخ الفكر الفلسفي الغربي.. قراءة نقدية		
في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة	د. الطيب بوعزة	١٠
الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية	د. الطيب بوعزة	١٣
فيثاغور والفيثاغورية.. بين سحر الرياضيات ولغز الوجود	د. الطيب بوعزة	١٣
هيراقليط.. فيلسوف اللوغوس	د. الطيب بوعزة	١١
كزينوفان والفلسفة الإيلية.. قراءة في أطاريح كزينوفان، برمنيد، زينون، ميليسوس	د. الطيب بوعزة	١٠
أفول التفلسف الأيوني	د. الطيب بوعزة	١٥
سلسلة: مراجعات في الفكر العربي المعاصر		
إمكان النهوض الإسلامي	د. امحمد جبرون	٧
القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي.. مقدمات في الخطاب والمنهج	عبد الولي بن عبد الواحد الشلفي	١٤
العلمانيون في تونس	د. محمد الرحموني	٨
النقد الذاتي في الفكر العربي	د. محمد الرحموني	٧
الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر	د. عبد الرحمن اليعقوبي	١٢
النهضة اللغوية وخطاب التلهيج الفرنكفوني.. في نقد الاستعمار الجديد	سلمان بونعمان	١٠
مع الإصلاحية العربية في تمحلاتها.. مراجعات نقدية	د. امحمد جبرون	٧
قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر.. الحجاب أنموذجًا	ملاك إبراهيم الجهني	١٤
القومية العربية.. نظرات في الفكر والمسار	فيصل الأمين البقالي	٨
في مدارات الماركسية والماركسية العربية	رشيد مصطفى الراضي	٩
سلسلة: دراسات في الحالة الإسلامية		
اختلاف الإسلاميين	أحمد سالم	١٤
مراجعات الإسلاميين.. دراسة فى تحولات النسق السياسى	بلال التليدي	١١
جدل الإسلاميين	د. عبد القدوس أنحاس	٩
الإسلاميون ومراكز البحث الأمريكية.. دراسة في أزمة النموذج المعرفي	بلال التليدي	١١
التكفير عند جماعات العنف المعاصرة.. نقد المقولات التأسيسية	إبراهيم بن صالح العايد	١٣
صورة الإسلاميين على الشاشة / الطبعة الثانية	أحمد سالم	١٢
الإسلاميون ومركز راند.. قراءة في مشاريع الاعتدال الأمريكي	بلال التليدي وعادل الموساوي	٥
النقد الذاتي عند الإسلاميين.. (١) التيارات القتالية	محمد توفيق	٦
داعش والجماعات القتالية.. دراسات عربية وغربية	مجموعة من الباحثين	٣١
الحركة الإصلاحية الثالثة.. أو ما بعد أزمة المشروع الفكري عند الحركة الإسلامية	بلال التليدي	٨
النقد الذاتي عند الإسلاميين.. (٢) الإسلام السياسي	محمد توفيق	٩
ما العمل السياسي في الثورة السورية E-BOOK	طارق العلي	---

اســـــم الكتـــــــاب	اســـــم المؤلـــــف	السعر $
سلسلة: قراءات في الخطاب الشرعي		
الخطاب المقاصدي المعاصر.. مراجعة وتقويم	د. الحسان شهيد	٨
الأبعاد النفسية والاجتماعية في النظر الفقهي	د. إلهام عبد الله باجنيد	٥
إصلاح الفقيه.. فصول في الإصلاح الفقهي (ط٢)	د. هيثم بن فهد الرومي	٨
حجاب الرؤية.. قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي	عبدالله بن رفود السفياني	٦
الإسلام الممكن	ماهر بن محمد القرشي	٨
حركة التصحيح الفقهي.. حفريات تأويلية في تجربة ابن تيمية مع فتاوى الطلاق	ياسر بن ماطر المطرفي	١٦
النظر الفقهي في المعاملات المعاصرة	عبدالله بن مرزوق القرشي	٨
تجديد فقه السياسة الشرعية	د. خالد بن عبد الله المزيني	٥
الفقه الارتيادي.. نظرات في الفقه المستشرف للمستقبل	د. هاني بن عبد الله الجبير	٤
الخطاب الوعظي.. مراجعة نقدية لأساليب الخطاب ومضامينه	د. عبد الله بن رفود السفياني	١٢
ما بعد السلفية.. قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر	أحمد سالم - عمرو بسيوني	٢٥
الدرس العقدي المعاصر.. قراءة تحليلية ناقدة للدرس العقدي عند السلفية والأشعرية والشيعة	عمرو بسيوني	١٦
الدرس الحديثي المعاصر	مجموعة مؤلفين / تحرير: أحمد الجابري	١٥
سلسلة: تســـاؤلات		
سؤال التنمية في الوطن العربي.. مداخل عملية ورؤى نقدية	هشام المكي وآخرون	١٠
سؤال القيم بصيغ متعددة.. نماذج في العلوم الاجتماعية والإعلام والتربية والأدب والثقافة	هشام المكي وآخرون	٨
أسئلة المنهج في العلوم الاجتماعية والإنسانية	سلمان بونعمان وآخرون	١٢
سلسلة: دراسات صناعة البحث العلمي		
مراكز البحث العلمي في الوطن العربي (الإطار المفاهيمي- الأدوار)	خالد وليد محمود	٥
مراكز البحث العلمي في إسرائيل	د. عدنان عبدالرحمن أبو عامر	٦
مراكز البحث الأمريكية ودراسات الشرق الأوسط بعد ١١ سبتمبر	د. هشام القروي	٦
مراكز الفكر والأبحاث والدراسات في الهند (دراسة تقويمية)	د. أيمن طلال / د. وائل أبو حسن	٧
التعليم والبحث العلمي ومراكز التفكير الاستراتيجي في تركيا	علي حسن باكير	٤
سلسلة: حوارات نماء		
التشيع في أفريقيا	لجنة تقصي الحقائق (اتحاد علماء المسلمين)	١٨



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies
نماء وانتماء